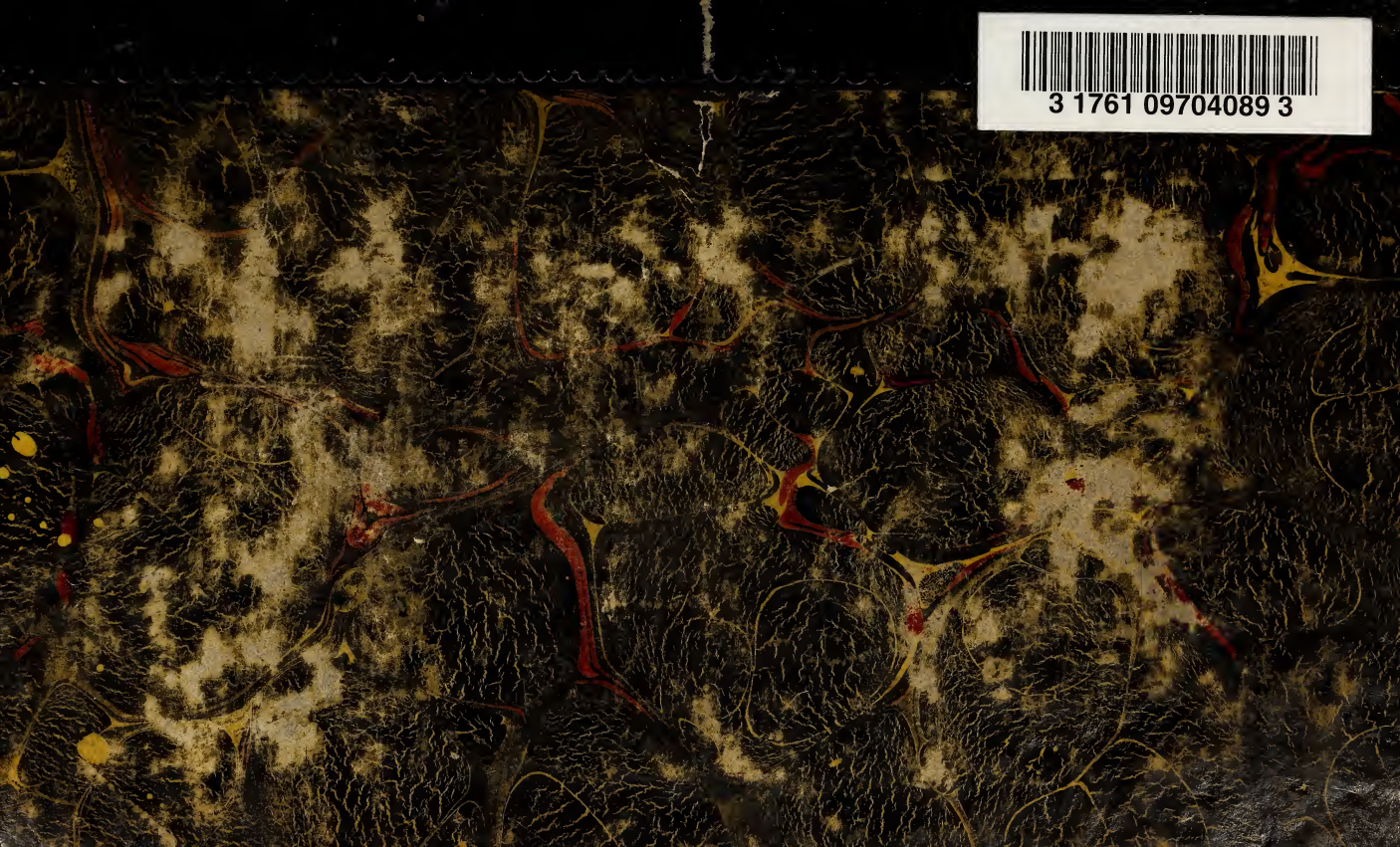

3 1761 09704089 3

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/christologiedesa02heng

Küpper.

Bibl. Lit. Ger.

Christologie

des

Alten Testaments

und

Commentar

über die

Messianischen Weissagungen der Propheten.

Von

E. W. Hengstenberg

der Philosophie und der Theologie Dr. und der letzteren ord. Professor an der Universität zu Berlin.

Zweiten Theiles erste und zweite Abtheilung

enthaltend Sacharjah und Daniel.

Tollitur insipientia, cum transieris ad dominum et quod aqua erat, vinum tibi fit. Lege libros omnes propheticos, non intellecto Christo, quid tam insipidum et fatuum invenies? Intellige ibi Christum, non solum sapit, quod legis, sed etiam inebriat.

Augustinus *in Joh. tract.* 9.

Berlin,

bei Ludwig Oehmigke.

1832.

24793

bezeichnet wird. Ebenso wenig darf man mit diesem, die zur Zeit der Erscheinung Christi allgemein unter den Juden und von ihnen aus im ganzen Oriente verbreitete Erwartung, dafs der Messias grade um jene Zeit auftreten werde, eine Erwartung, welche so viele Pseudochriste zu ihren Zwecken benutzten, allein aus unserer Weissagung ableiten. Sie beruhte gewifs noch mehr auf der Cap. 2. Unter dem vierten Reiche verstand man damals mit Recht allgemein das Römische, unter dem fünften, was dieses zerstöhren soll, das Messianische, vgl. Joseph., 10, 10, 4. Was war nun natürlicher, als dafs man von der Zeit an, da das Römische Reich zu den Juden in feindliche Beziehung getreten, das Auftreten des Messias mit Zuversicht erwartete? — Wie allgemein die Beziehung unserer Weissagung auf die Römische Zerstöhrung war, geht auch daraus hervor, dafs alle späteren Jüdischen Ausleger es nicht gewagt haben, diese ihnen in der Polemik mit den Christen so vielen Nachtheil bringende Beziehung aufzugeben, vgl. die Nachweisungen bei Sostmann p. 18. ff. — Dafs man unter dem Gesalbten, ehe der Unglaube an den Erschienenen die richtige Beziehung unmöglich machte, allgemein den Messias verstand, scheint schon daraus zu folgen, dafs diese Benennung des Erwarteten zur Zeit Christi die allgemein herrschende war. Diefs setzt ihre Begründung in einer vielbeachteten Weissagung voraus, wie diefs die unsrige in jener Zeit in so vorzüglichem Maafse war. Es läfst sich wahrscheinlich machen, dafs Josephus dieser Beziehung treu blieb. Diese Nachweisung erfordert aber so viele Vorbereitungen, dafs wir uns hier, wo aller Raum schon vorweg genommen worden, nicht darauf einlassen können. Es mufs nämlich vorher bewiesen werden: 1. dafs die so oft wiederholte Behauptung, Josephus habe den Vespasian für den Messias gehalten oder doch ausgegeben (vgl. z. B. Ittig *prolegg.* bei Havercamp II. p. 93., und Bretschneider, *capp. theol. Jud. dogm. ex Josepho p.* 36.) eine gänzlich unrichtige ist, obgleich schon Origenes, dessen Zeugnifs zur Ver-

dächtigung des *testimonii de Christo* gemifsbraucht wird, jene Meinung gehabt zu haben scheint, während Sueton Cap. 5. besonnener dem Josephus nichts beilegt, als was ihm wirklich gehört, die Ankündigung des Kaiserthums an den Vespasian. Die Grundlage dieses Beweises bildet die Stelle Cap. 10, 10, 4, wonach Josephus in gläubigem Vertrauen die dereinstige Errichtung des Reiches der Herrlichkeit erwartete, sich nur mit der Vorsicht ausdrückend, welche ihm seine schwierige Lage, der grofse Hafs seiner Landsleute, der sie sogar verleitete, ihn bei den Römern des *studii rerum novarum* anzuklagen, vgl. *de bell. Jud.* 7, 11., gebot. 2 Dafs die Christum betreffende Stelle weder unächt, noch interpolirt ist, und 3. dafs Josephus zur Zeit der Abfassung seiner Werke Christ, falls man diesen Namen einem solchen beilegen will, der einen lebhaften Eindruck von der Wahrheit des Christenthums besitzt, war, wenn gleich noch schwach und schwankend im Glauben, vielleicht durch die traurige Katastrophe, die er erlebt, Christ geworden.

11. Die Beziehung auf die Maccabäerzeit und die ganze nichtmessianische Auslegung wird so lange falsch bleiben, als das Wort Christi wahr, also in alle Ewigkeit. Dafs die Stelle Mat. 24, 15. sich auf unsere Weissagung bezieht, ist dargethan worden in den Beitr. 1. p. 263., und dafs der Herr sie als eine wirkliche, was die Zerstöhrung von Stadt und Tempel betrifft, erst in Zukunft zu erfüllende, anführt, ebendaselbst p. 266.

Wir sehen uns nun nach den Gründen gegen die Messianische Auslegung um, aber es bietet sich uns hier nur ein einziger dar, welcher, wenn er auch etwas anderes wäre, als ein theologischer Invalide, doch schwerlich in dem Kampfe gegen eine solche Menge rüstiger Gegner den Sieg behaupten würde. „Bei der Annahme der Ächtheit jener Weissagungen dürften wir jene Stellen auf keine Weise so deuten, dafs darin eine genaue Bestimmung der Zeit der Errichtung oder Vollendung

des Himmelreiches gegeben würde. Denn wenn der Erlöser sogar den Engeln des Himmels und sich selbst eine solche Kenntnifs der Zukunft in Beziehung auf Zeit und Stunde abspricht, Matt. 24, 36. Marc. 13, 32., und selbst noch nach seiner Auferstehung Act. 1, 6. 7., so können wir unmöglich annehmen, dafs einem andern Propheten, noch dazu einer viel früheren Zeit, dieses sollte offenbart seyn, so dafs er jene Zeit seinem Volke chronologisch genau, sey es in gewöhnlichem, oder in irgend einem sogenannten mystischen Zeitmaafse, sofern dieses noch immer wieder als ein bestimmtes angesehen wird, hätte mittheilen können". So Bleek l. c. p. 234. Dieſs heifst mit andern Worten soviel als: Weil Christus es nicht für angemessen hielt, den Jüngern, die zum Lohne eilten, ehe sie den Kampf bestanden, die ohne eine Vollmacht hiezu nach Dingen fragten, die für ihren gegenwärtigen Zustand nicht paſsten, und darüber das Streben nach dem Einen ihnen nothwendigen, der Geburt von Oben vergafsen, die noch fleischlich waren, und denen der Herr noch viel zu sagen hatte, was sie jetzt nicht fassen konnten, einen Aufschlufs über die Zeit der Errichtung des *regni gloriae* versagte, der in Rücksicht auf ihren Zustand nur verderblich wirken konnte, umsomehr je ferner noch die Vollendung des Heiles lag, und je nothwendiger es war, dafs die Jünger grade jetzt auf den Grund desselben hingewiesen wurden, — so darf Gott durchaus nicht einem Propheten des A. B. Aufschlufs über die Zeit der Errichtung des *regni gratiae* gegeben haben, und wenn auch eine Weissagung, nach allen Gesetzen einer gesunden Auslegung erforscht, diese Zeit bis aufs Jahr genau angibt, und wenn auch kein Fehler in der Auslegung und in der Chronologie nachgewiesen werden kann, so steht es doch von vornherein fest, dafs sie falsch ist. Was berechtigt denn aber, was in Bezug auf das *regnum gloriae* gesagt wird, ohne weiteres auf das *regnum gratiae* zu beziehen? Was berechtigt, was auch in Bezug auf das erstere nur mit Hinsicht auf eine bestimmte Zeit negirt wird, ohne weiteres als ab-

solut negirt aufzufassen? Schon Bengel hat auf höchst treffende Weise in dem *Gnomon*, und in dem *Ordo tempp. p.* 301. *ff.* diejenigen zurückgewiesen, welche aus diesen Stellen gegen das Vorhandenseyn bestimmter Zeitangaben in der Apocalypse argumentirten. Er sagt unter andern: „*non dixit, nemo sciet, sed nemo scit. Ipse jam jamque sciturus erat, et quum scientiam diei et horae nactus fuit, ipsius erat scientiam dare, cui vellet et quando vellet*". — Das Begründetseyn der abschlägigen Antwort in dem Zustande der Jünger tritt deutlich hervor Act. 1, 7.: οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ, verglichen mit v. 8.: ἀλλὰ λήψεσθε δύναμιν ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ' ὑμᾶς, s. v. a.: nicht diefs ist es, was Euch Noth thut, ein Anderes; und während Gott euch das erstere versagt, wird er euch das letztere gewähren. Die einzige Wendung nun, durch die dieser Grund einen Schein von Beweiskraft gewinnen könnte, wäre die, dafs man sagte: sollte Gott wohl überhaupt über zukünftige Dinge einem Propheten chronologisch bestimmte Aufschlüsse ertheilen können, da der Herr, der doch auch in dem Stande der Erniedrigung gröfser war als alle Propheten, solche Aufschlüsse als über denselben hinausgehend bezeichnet? Dann wendet man aber den Kampf zugleich gegen alle übrigen chronologisch bestimmten Weissagungen, nicht blos des A. T., sondern auch Christi selbst, der ja vorhersagte, dafs er nach dreien Tagen auferstehen werde. Zugleich auch gegen alle Weissagungen, in denen andere zufällige Umstände vorherverkündet werden. Denn wodurch wären die chronologischen Bestimmungen wohl von den übrigen geschieden? Man verwickelt sich zugleich in die gröfsten anderweitigen Schwierigkeiten. Denn wie kann man wohl ein ganzes Gebiet göttlicher Kenntnisse demjenigen als absolut, als auch dann unzugänglich betrachten, wenn diese Kenntnisse zu seinem Zwecke dienten, der da wufste, dafs der Vater ihn immer erhörte Joh. 11, 42., dem der Vater alles zeigte, was er that? Joh. 5, 20. Diese Stellen und eine Un-

zahl anderer zeigen, dafs die richtige Ansicht über das Nichtwissen des Herrn vielmehr die ist: Christus, in dem Stande der Erniedrigung, in dem die göttliche Natur ruhte, erhielt alles zur Vollführung seines Berufes erforderliche, was die Kräfte und Gaben der menschlichen überstieg, durch Mittheilung von oben, die er im Gebete erflehte. In sich selber besafs er weder die Kraft Wunder zu thun, noch die Kraft die Zukunft zu durchschauen, aber nie wurde ihm diese Kraft auf seine Bitte versagt, da er nach der Einheit seines Willens mit dem göttlichen nichts bitten konnte, was nicht Gottes Absichten gemäfs war. Hieraus erhellt, dafs das Nichtwissen des Sohnes eine einfache Folge seines Nichtwollens, und diefs Nichtwollen der Unangemessenheit der Jünger war. Gradeso hätte der Herr auf die Aufforderung des Satan, Steine in Brot zu verwandeln, antworten können, dafs er diefs nicht könne, ohne dadurch seiner Wunderkraft im Geringsten zu nahe zu treten. Ist nun aber das Nichtwissen Christi eine Folge der Nichtangemessenheit der verlangten Erkenntnifs in Bezug auf Zeit und Personen, wie kann man dann wohl aus demselben schliefsen, dafs der Herr nicht zu anderer Zeit ihr angemessene chronologisch bestimmte Aufschlüsse über die Zukunft seinen Dienern den Propheten, und durch sie seinem Volke ertheilt habe?

Gedruckt bei Trowitzsch und Sohn in Berlin.

Vorwort.

Da diese Lieferung der Christologie stärker wurde, wie der Verfasser anfangs gedacht hatte, so hielt er es für passend, sie statt als erste Abtheilung des zweiten Bandes, als zweiten Band in zwei Abtheilungen zu geben. Übrigens wird die Bogenzahl des Ganzen nur wenig über den ursprünglichen Plan hinausgehen. Der Umfang des noch zu liefernden dritten Bandes wird sich auf 20, höchstens 25 Bogen beschränken. Unter den noch zu behandelnden Stellen ist keine, welche eine solche Ausführlichkeit erforderte, wie mehrere der bis jetzt behandelten.

Die vorausgeschickte Abhandlung über Matth. 2, 23. ist als ein Nachtrag zu Jes. 11, 1. zu betrachten. Dem Verfasser erschien im Verlaufe seiner Arbeit die gründliche Berücksichtigung der neutestamentlichen Citationen um so mehr als nothwendig, da die Behandlung derselben in besonderen Werken nicht geringe Übelstände mit sich führt. Dafs der Verfasser von den Weissagungen des Sacharjah eine fortlaufende Erläuterung gegeben hat, wird für den einsichtsvollen Leser keiner Rechtfertigung bedürfen. Das Messianische ist bei diesem reichbegabten, in neuerer Zeit so sehr vernachlässigten Propheten so in das Ganze hineinverwoben, dafs es nur gewaltsam abgesondert werden kann. Der Abschnitt über die 70 Wochen Daniels wird Manchen zu ausführlich

vorkommen. Dem Verfasser schien aber Abkürzung nur dadurch erreichbar, dafs er seinen Wunsch, die Sache der Entscheidung näher zu bringen, aufgab, was er nicht über sich vermochte. Sollten nicht diejenigen oft die meiste Zeit und das meiste Papier verschwenden, welche so schnell und kurz als möglich über die schwierigsten Probleme hinwegeilen?

Der Entschuldigung bedarf es, dafs der Verfasser hier grade zwei der spätesten Propheten vorweg nimmt. Einen grofsen Übelstand glaubte er nicht dadurch hervorzubringen, da ja für die Übersicht der chronologischen Folge der Messianischen Weissagungen schon durch die Geschichte derselben im ersten Bande gesorgt war. Er liefs sich dadurch bewegen, seiner Neigung zu folgen, die ihn grade zu Daniel und Sacharjah hinzog. Was diese Neigung erzeugte, die besondere Wichtigkeit, welche ihm die Weissagungen dieser Propheten zu haben scheinen, wird vielleicht bewirken, dafs seine Wahl bei manchen Lesern kaum einer Entschuldigung bedarf.

Übrigens befiehlt der Verfasser das Schicksal auch dieses Theiles der Christologie ruhig dem, der ihm zu seiner Vollendung die Kraft gegeben. Er weifs, dafs er auf seinem Gebiete für jetzt noch fast nur auf Glauben zu arbeiten hat, aber dieser Glaube wird nicht trügen, und müfste kein Glaube seyn, wenn er nicht die Kraft verliehe, sich über die Machtsprüche weniger oder vieler Recensenten hinwegzusetzen.

Berlin, den 1. Juni 1832.

Der Verfasser.

Inhalt.

Pag.

Über Matth. 2, 23 1

Der Prophet Sacharjah.

Allgemeine Vorbemerkungen 9

Auslegung 21

Die siebenzig Wochen Daniels.

Übersicht 401

Auslegung 407

Bestimmtheit der Zeitangaben 520

Der *terminus a quo* der siebenzig Wochen 524

Chronologische Bestimmung des *terminus ad quem* 538

Die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung in Bezug auf die Entfernung des *terminus a quo* von dem *terminus ad quem* 541

Die letzte Woche und ihre Hälfte 560

Die Nichtmessianischen Ausleger 569

Druckfehler.

Statt: Lhigtfoot lies einige Male Lightfoot.

Über Matth. 2, 23.

Καὶ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς πόλιν λεγομένην Ναζαρέτ· ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν, ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται.

Wir schicken hier eine Untersuchung über den Namen der Stadt Nazareth voraus. Weil wir denselben nur im N. T. besitzen, so konnten über seine Schreibung und Etymologie verschiedene Ansichten entstehen. Die unsrige ist die: der Name war eigentlich und ursprünglich נֵצֶר; als Stadtnamen gab man ihm daneben im Aramäischen die weibliche Endung א; endlich wurde auch wegen der ursprünglichen appellativischen Bedeutung des Wortes manchmal ein ת angehängt, als die Bezeichnung des *stat. emphat.* der *fem.* auf א. Ein Analogon haben wir in dem Namen Dalmanutha, derselbe Ort, der bei den Talmudisten צַלְמוֹן genannt wird; vergl. *Lightfoot decas chorograph. Marc. praem., opp. II. p.* 411. *sqq.* Ebenso wahrscheinlich in γαββαθὰ גַּבְתָּא, gebildet von dem *Masc.* גַּב *dorsum.* Dafs die ursprüngliche Form *Nezer* war, dafs diese auch neben der mit ת fortbestand, und dafs das ת in ihr blos zur Bezeichnung des *stat. emphat.* diente, oder auch, wenn man die Hebräische Form zu Grunde legen will, blofse Verhärtung des ה *femin.* war, welches beides für unsern Zweck ganz gleich gilt, erweisen wir durch folgende Gründe. 1. Aus den Zeugnissen der Juden. *David de Pomis* (bei *De Dieu, critic. sacr.* zu M. 2, 23.) sagt נצרי מי שנולד בעיר נֵצֶר הגליל רחוק מירושלים דרך שלשת ימים „Nazaräer ist derjenige, welcher gebohren ist, in der

Stadt Nezer in Galilaea, drei Tagereisen von Jerusalem." Im Talmud, in Breschit Rabbah und in Jalkut Schimeoni über den Daniel wird Christus mit dem verächtlichen Namen Ben Nezer, der Nazarener, belegt; vgl. die Stellen bei Buxtorf, lex. c. 1383, bei *Lightfoot*, *disquis. chorog. Johan. praem.*, *opp. II*, 578 *sq.* Eisenmenger 1, p. 139. Zwar hat Gieseler (über Matth. 2, 23, in den Studien und Crit. 1831. III. p. 591.) dieser Benennung eine andere Deutung zu geben versucht. Er meint, die Benennung beziehe sich auf Jes. 11, 1. Sie sey erst von den Christen, welche ihren Messias בן נצר genannt haben, weil er der von Jesaias Verheifsene sey, auf die Juden übergegangen. Allein diese Annahme ist nur insofern richtig, als diese Bezeichnung von den Juden allerdings mit Beziehung darauf gewählt wurde, dafs die Christen behaupteten, Christus sey der von Jesaias angekündigte נצר, wie sie denn in derselben Beziehung ihm auch die Namen נצר נאפוף, ehebrecherischer Zweig, und נצר נתעב, gräulicher oder abscheulicher Zweig (aus Jes. 14, 19.) beilegten; vgl. Eisenmenger, 1, p. 137. 38. Falsch aber ist es, wenn aus dieser Beziehung auf Jes. 11, 1. die Entstehung der Benennung eigentlich, oder auch nur hauptsächlich abgeleitet wird. Dagegen entscheidet schon die Benennung selbst. Es mufste dann nicht Ben Nezer, sondern blos נצר stehen. Zwar behauptet Gieseler, derjenige, in welchem sich eine gewisse Weissagung erfüllte, sey „der Sohn der Weissagung", und beruft sich zur Bestätigung dieses Sprachgebrauches darauf, dafs der Pseudomessias unter Hadrian sich mit Beziehung auf den כוכב Numer. 24, 17., בן כוכב oder בר כוכבא genannt habe, sofern in ihm der dort verheifsene Stern erschienen sey. Allein diese Bestätigung ist nur eine scheinbare; dafs Christus als derjenige, in welchem sich die Weissagung vom Nezer erfüllte, Ben Nezer genannt werden konnte, kann ebenso wenig hieraus erwiesen werden, als man aus dem Ben Nezer erweisen kann, dafs jener Pseudomessias blos deshalb Barkochba genannt werden konnte, weil man in ihm die Weissagung vom Sterne er-

füllt glaubte. Schon Reland hat nachgewiesen (geogr. II, p. 727.), dafs Barkochba wahrscheinlich diesen Namen führte als abstammend aus Kokab, einer Stadt und Gegend in dem transjordanensischen Lande. Nur dafs er diese Abstammung so besonders geltend machte, geschah, weil er in der Übereinstimmung des Namens seines Geburtsortes mit der Bezeichnung des Subjectes der Weissagung Num. c. 24. eine tiefere Bedeutung suchte. Aufserdem aber entbehrt die Annahme, dafs bei den Juden der Sohn einer Weissagung derjenige genannt worden sey, in dem sie sich erfüllte, z. B. der Messias, der Knecht Gottes, der Friedefürst, der Sohn des Messias u. s. w., jeder Begründung und ist auch in sich selbst unwahrscheinlich. Dazu kommt noch, dafs diese Deutung des Ben Nezer die constante Auslegung der Juden gegen sich hat. Jarchi in der Glosse zu der betreffenden Stelle des Talmud erklärt das Ben Nezer durch „derjenige, welcher von der Stadt Nazareth hergekommen ist." Abarbanel, in seinem Buche Majene Hajeschua bemerkt nach Anführung der betreffenden Stelle aus Jalkut Schimeoni: „sehet doch wohl zu, wie sie das kleine Horn (Dan. 7, 8.) von dem Ben Nezer, welches Jesus der Nazarener ist, ausgelegt haben." Buxtorf führt aus dem eine gewichtige Auctorität bildenden Wörterbuche Aruch an: נצר נצרי המקלל „Nezer (od. Ben Nezer) ist der verfluchte Nazaräer." Endlich ist es undenkbar, dafs die Juden in einem Zusammenhange, wo sie die schändlichsten Lästerungen auf Christum häufen, ihm einen ohne weiteres von den Christen angenommenen ehrenden Beinamen geben sollen. 2. Das gewonnene Resultat wird bestätigt durch die Aussagen christlicher Schriftsteller. Noch zu den Zeiten des Eusebius *(hist. eccl.* 1, 7.*)* und des Hieronymus führte der Ort den Namen Nazara. Der letztere sagt: „*Nazareth: est autem usque hodie in Galilaea viculus contra Legionem, in quinto decimo ejus milliario ad orientalem plagam, juxta montem Tabor, nomine Nazara*" (vgl. Reland, 1, p. 497.). Er identificirt in der *epist.* 17. *ad Mar-*

cellum den Namen ausdrücklich mit Nezer: „*ibimus ad Nazareth, et juxta interpretationem nominis ejus videbimus florem Galilaeae.*" — 3. Dazu kommt noch, dafs die von Nazareth gebildeten *Gentilitia*, sich nur erklären, wenn das ת als nicht zur Grundform des Namens gehörig betrachtet wird. In diesem Falle nämlich müfste es sich in den *Gentilitiis* nothwendig wiederfinden, so wie z. B. von Anatot auf keine Weise ענתי, sondern nur עַנְתֹתִי gebildet werden konnte. Im N. T. finden wir nur die beiden Formen Ναζωραῖος und Ναζαρηνός, nie die Form Ναζαρεταῖος. Gieseler hat die Schwierigkeit, welche diese Namen bei der gewöhnlichen Annahme darbieten, gefühlt, sie aber (l. c. p. 592.) durch die Vermuthung zu beseitigen gesucht, die Form habe sich durch die Berücksichtigung des נצר, welches die ersten Christen mit נצרת zusammenzustellen gewohnt waren, so eigenthümlich ausgeprägt. Allein diese Annahme würde höchstens nur dann zulässig seyn, wenn sich nicht auch bei den Juden durchgängig die Form נִצְרִי, ebenfalls ohne ת, vorfände, und nicht auch die Arabische Form ganz analog wäre.

Es fragt sich nun, in welcher Bedeutung das נצר einem Orte in Galilaea als *nomen propr.* beigelegt wurde. Zu verwerfen ist hier sicher die Annahme von Hieronymus, dafs Nazareth als die Blüthe von Galilaea also genannt worden sey, theils weil das נצר in dieser Bedeutung nie vorkommt, theils weil es nicht denkbar ist, dafs der Ort einen Namen erhielt, der ihm nur κατ' ἀντίφρασιν zukam. Weit wahrscheinlicher ist es, dafs der Ort den Namen wegen seiner Kleinheit erhielt: ein schwaches Reis im Gegensatz gegen einen stattlichen Baum. In dieser Bedeutung kommt das נצר vor Jes. 11, 1. 14, 19., und im Talmudischen Sprachgebrauche, wo נצרים *virgulta salicum decorticata, vimina ex quibus corbes fiunt* bezeichnet. Dem Orte diesen Namen zu geben, hatte man um so mehr Veranlassung, da man das Symbol in seiner Umgebung vor Augen

hatte. Die Kalkhügel um Nazareth sind mit niedrigem Gestrippe bewachsen (vgl. Burkhardt, Reisen II, p. 583.). Was dieses im Vergleich mit den andern Gegenden schmückenden stattlichen Bäumen, das war Nazareth im Vergleiche mit stattlichen Städten.

Dieses *nomen,* dem Orte wegen seiner geringen Anfänge beigelegt, ähnlich dem Namen Zoar, Kleinstadt, war zugleich ein *omen* für seine künftige Beschaffenheit. Das schwache Reis wuchs nie zu einem Baume heran. Im A. T. wird Nazareth nirgends erwähnt, was sich vielleicht daraus erklärt, dafs es erst nach der Rückkehr aus dem Exil gegründet wurde; ebensowenig bei Josephus; es war, wie sonst doch die meisten Städte in Palästina, durch keine Erinnerung aus der Vorzeit geadelt. Ja es ruhte auf ihm noch eine specielle Verachtung, aufser der allgemeinen in welcher ganz Galilaea stand, wie ja jedes Land seinen Ort hat, an dem eine oft durch ganz zufällige Ursachen hervorgerufene Schmach haftet. Diefs erhellt nicht nur aus der Frage des Nathanael Joh. 1, 47.: „was kann aus Nazareth Gutes kommen?", sondern auch aus der Thatsache, dafs die Juden von den ältesten Zeiten an Christo den ärgsten Schimpf anzuthun glaubten, indem sie ihn den Nazarener nannten, während die auf ganz Galilaea ruhende Schmach in späterer Zeit dadurch getilgt wurde, dafs die berühmteste Jüdische Academie, die zu Tiberias, ihm angehörte.

Untersuchen wir nun, in wiefern der Aufenthalt Christi zu Nazareth zur Erfüllung alttestamentlicher Weissagungen diente. Es ist durchgängige Lehre der Propheten, dafs der Messias aus der ganz in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids abstammend, anfangs ohne alle äufsere Hoheit und Würde auftreten werde. Den Grundtypus für alle übrigen betreffenden Stellen bildet hier die Jes. 11, 1: „es geht hervor eine Ruthe aus dem abgehauenen Stamme Isais, ein Reis aus seinen Wurzeln wird Frucht tragen;" was von Quenstedt in der *dissertatio de germine Jehovae* in dem *thes. theol. philol.* 1, *p.* 1015. treffend

so erläutert wird: „*ubi jam stemma Isai ex humilioribus initiis in Davide ad decus regiae majestatis evectum non tantum axiomate regio et omni externo splendore, quem in Davide accepit, erit orbatum, sed etiam ad privatam conditionem, in qua erat ante Davidem, denuo redactum, ita ut trunci omni ramorum ac frondium apparatu denudati instar se habeat, nec quicquam supersit praeter radices, nihilominus tamen ex illo trunco adeo acciso, et, uti videbatur, paene arido procedet virga regia, et ex illis radicibus efflorescet surculus, super quem requiescet spiritus domini*" *etc.* (vgl. Th. 1, 2, p. 137 ff.) Ganz in Übereinstimmung damit heifst es Cap. 53, 2: „er schofs auf vor dem Herrn, wie ein zartes Reis, und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreiche" (vgl. 1, 2, p. 324 ff.). Dem נֵצֶר in Cap. 11. entspricht hier das יוֹנֵק, dem חֹטֶר das שֹׁרֶשׁ, dem abgehauenen Stamme das dürre Land, aufser dafs durch das letztere die Niedrigkeit des Knechtes Gottes überhaupt angezeigt, nicht speciell, was freilich nothwendig darin begriffen ist, seine Abstammung aus der in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids hervorgehoben wird. Weiter ausgeführt wird derselbe Gedanke Ezech. 17, 22 — 24. Als Abkömmling der ganz in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids, erscheint der Messias hier als ein kleines dünnes Reis, welches vom Herrn von einer hohen Ceder genommen und auf einem hohen Berge gepflanzt, zu einem stolzen Baume heranwächst, unter dem alle Vögel wohnen. Bei Jeremias und Sacharjah wird der Messias mit Beziehung auf das von Jesaias gebrauchte Bild eines abgehauenen Stammes der Sprofs Davids, oder ohne weiteres der Sprofs genannt (vgl. zu Sach. 3, 8; 6, 12). Es bedarf gewifs nur, dafs man hier Weissagung auf der einen, und Geschichte auf der andern Seite neben einander stellt, um die genaue Erfüllung der ersteren in der letzteren fühlbar zu machen. Nicht zu Jerusalem, wo der Sitz seines königlichen Ahnherrn war, wo die Throne seines Hauses (vgl. Ps. 122.), schlug der Messias seinen Wohnsitz auf, sondern in

dem verachtetsten Orte der verachtetsten Provinz erhielt er, nachdem durch seine Geburt in Bethlehem die Weissagungen der Propheten erfüllt worden, durch die göttliche Vorsehung seinen Aufenthalt. Der Name dieses Ortes, seine Niedrigkeit bezeichnend, war derselbe, durch welchen Jesaias die anfängliche Niedrigkeit des Messias bezeichnet hatte.

Wir haben bisher Weissagung und Erfüllung unabhängig von dem Citate des Matthäus betrachtet. Fügen wir jetzt über dieses noch einige Bemerkungen hinzu.

1. Die weitere Citirformel τὸ ῥηθὲν διὰ τῶν προφητῶν scheint hier nicht ohne Ursache gewählt worden zu seyn, obgleich Hieronymus zu viel daraus schliefst, wenn er bemerkt: „*si fixum de scripturis posuisset exemplum, nunquam diceret, quod dictum est per prophetas, sed simpliciter, quod dictum est per prophetam; nunc autem pluraliter prophetas vocando ostendit se non verba de scripturis sumsisse, sed sensum.*" Allerdings hat Matthäus eine einzelne Stelle vorzugsweise vor Augen, die Jes. 11, 1., welche neben der allgemeinen Ankündigung der Niedrigkeit des Messias noch eine specielle Bezeichnung derselben enthält, die sich in dem *nomen et omen* seines Wohnortes wiederfindet. Diefs erhellt daraus, dafs aufserdem die Anführung: ὅτι Ναζωραῖος κληθήσεται unerklärlich seyn würde, da es höchst gewaltsam ist anzunehmen, dafs „Nazarener" hier einen Geringen, Verachteten überhaupt bezeichne. Allein er wählte die allgemeinere Citirformel (vgl. Gersdorf, Beitr. zur Sprachcharakteristik 1, p. 136.), um die Miterfüllung derjenigen Weissagungen in dem Aufenthalte Christi zu Nazareth anzuzeigen, welche mit der des Jesaias in der Hauptsache, in der Ankündigung der Niedrigkeit Christi übereinstimmen. Grade diese Mitbeziehung aber zeigt, dafs dem Matthäus diefs würklich die Hauptsache war, und dafs die Übereinstimmung des Namens der Stadt mit dem Namen, den Christus bei Jesaias führt, ihm nur als eine merkwürdige äufsere Darstellung des genauen Zusammenhanges von Weissagung und

Erfüllung, freilich wie alles in dem Leben Christi durch specielle Leitung der göttlichen Vorsehung herbeigeführt, erscheint.

2. Das ὅτι κληθήσεται erklärt sich eben daraus, dafs Matthäus sich nicht auf die einzige Stelle Jes. 11. beschränkt, sondern auch die übrigen gleichen Inhaltes mit hinzunimmt. Das ὅτι κληθήσεται ist unter diesen aus Sach. 6, 12: „siehe da einen Mann, defs Name ist Sprofs" geflossen. Man hat daher nicht nöthig diese Erscheinung einzig und allein aus der Sitte der späteren Juden zu erklären *), dem Messias dasjenige als Namen beizulegen, wodurch das Wesen desselben im A. T. bezeichnet wird, indem sie der Sitte der Propheten selbst folgten, welche häufig eine blofse Eigenschaft des Messias als Namen desselben erscheinen lassen. Diese Annahme ist deshalb unstatthaft, weil sich sonst schwerlich ein Fall nachweisen läfst, wo die Evangelisten in eine als wörtlich angekündigte Citation etwas *de propriis* eingemischt hätten.

*) Zur Veranschaulichung dieser Sitte dient vorzugsweise folgende Stelle, die wir aus Raim. Martini pug. fid. III, 3, 19, p. 685. entnehmen: „*Dixit R. Abba* יהוה *dominus est nomen ejus, sicut dictum est Jerem.* 23, 6. *R. Josua ben Levi dixit, germen est nomen ejus, sicut dictum est Zach.* 6, 12. *Sunt, qui dicunt, consolator, filius fortitudinis dei nomen ejus, sicut dictum est Thren.* 1, 16. *Ex domo R. Siloh dixerunt, Siloh est nomen ejus, sicut d. est Gen.* 49, 10, *donec veniat Siloh. Ex domo R. Chanina dixerunt, gratiosus est nomen ejus, sicut d. Jerem.* 16, 13. *De domo R. Jannai dixerunt, Jinnon est nomen ejus, Ps.* 72, 17." *etc.*

Der Prophet Sacharjah.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Sacharjah war, wie Jeremias und Ezechiel, aus priesterlichem Geschlechte. Als sein Vater wird Cap. 1, 1. Berechjah, als sein Grofsvater Iddo genannt. Der letztere bekleidete unter den mit Josua und Serubabel zurückgekehrten Exulanten die ansehnliche Würde des Vorstehers einer Priesterclasse; vgl. Neh. 12, 4. Dafs Berechjah früh starb, geht daraus hervor, dafs ebendas. v. 16. als unmittelbarer Nachfolger des Iddo in dieser Würde unter Josuas Nachfolger Jojakim Sacharjah genannt wird, der demnach neben dem prophetischen, wenigstens in seinen späteren Jahren, zugleich ein priesterliches Amt führte. Aus diesem frühen Absterben und der verhältnifsmäfsigen Unbedeutendheit des Vaters erklärt es sich, wenn Esr. 5, 1. das Geschlecht des Sacharjah, nach einer auch sonst in ähnlichen Fällen vorkommenden Sitte (vgl. Beitr. 1, p. 47.) unmittelbar auf den Grofsvater zurückgeführt wird.

Die Rede, welche die Sammlung der Weissagungen unseres Propheten eröffnet, wurde nach Cap. 1, 1. im 8ten Monat des zweiten Jahres des Darius, ohne allen Zweifel des Darius Hystaspis — vgl. die beinahe unnöthige Widerlegung der wunderlichen Annahme von Scaliger, dafs Sacharjah unter Darius

Nothus aufgetreten sey, bei Vorstius, *de tempore instaurati templi Hierosolymitani*, und bei Vitringa, *prolegg. p.* 15 *sqq.* — gehalten. Wir dürfen überzeugt seyn, dafs wir hierin zugleich den Anfangstermin der prophetischen Würksamkeit des Sacharjah haben. Dafür spricht theils der Charakter dieser Rede, welche sich in ihrer allgemeinen Haltung deutlich als Einleitung und Vorbereitung kund gibt, theils die aus den Überschriften der zweiten und dritten Weissagung. Cap. 1, 7. und Cap. 7, 1. hervorgehende chronologische Anordnung der Sammlung, welche Überschriften dafür bürgen, dafs die mit keiner Zeitangabe versehenen Cap. 9 — 14. in die Zeit nach den vorhergehenden gehören.

Der Prophet mufs zur Zeit seines Amtsantrittes noch jung gewesen seyn. Denn sein Grofsvater Iddo befand sich damals noch in voller Amtsthätigkeit, wie diefs daraus erhellt, dafs, wie schon gezeigt, Sacharjah sein unmittelbarer Nachfolger war. Dazu kommt, dafs Cap. 2, 8. der Prophet ausdrücklich ein Jüngling genannt wird. Da nun nach Nehem. 12, 4. vgl. mit v. 1. die Familie des Propheten gleich bei dem ersten Zuge der Exulanten im ersten Jahre des Cyrus nach Judäa zurückkehrte, von da an aber bis zum zweiten Jahre des Darius Hystaspis schon 18 Jahre verflossen waren, so kann Sacharjah nur die ersten Jahre seiner Kindheit in Babylonien zugebracht haben, und das Babylonische Colorit seiner Weissagungen mufs, statt mit Bertholdt und De Wette daraus, dafs er seine Bildung in Babylonien erhalten, vielmehr theils aus den Nachwirkungen des Babylonischen Einflusses auf die Gesammtheit der Exulanten, theils, und diefs bei weitem vorwiegend, aus der überall sichtbaren Anlehnung an frühere in unmittelbarer Berührung mit den Babyloniern stehende Propheten, besonders Ezechiel, erklärt werden.

Betrachten wir jetzt die geschichtlichen Verhältnisse, unter denen der Prophet auftrat und auf welche einzuwürken er berufen war. Die Vortheile, welche den Exulanten durch den

Befehl des Cyrus hinsichtlich der Wiederaufbauung des Tempels gewährt worden, wurden ihnen durch die Machinationen ihrer Feinde, der Samaritaner, am Persischen Hofe bald wieder entrissen. Den Tempelbau auf eigne Hand fortzusetzen fehlte es ihnen an Mitteln, und noch mehr an theokratischem Eifer; dieser war schon bald nach der Rückkehr durch die unerwartet sich in den Weg stellenden Hindernisse, während sie nach den früheren Verheifsungen sich berechtigt glaubten nichts als Glück und Heil zu erwarten, sehr gedämpft worden. Jeder war selbstsüchtig nur auf die Besserung seiner eignen Angelegenheiten bedacht. Unter diesen Umständen und bei dieser Stimmung war die durch die Thronbesteigung des Darius Hystaspis geschehene Aufhebung des unter seinem Vorgänger, dem Usurpator Smerdis, sogar ergangenen förmlichen Verbotes des Tempelbaus dem Werke wenig förderlich. Es mufste noch eine kräftige Einwirkung auf die Gemüther des Volkes hinzukommen. Diese auszuüben wurden Haggai und Sacharjah von Gott berufen, von denen der erstere, auf dessen Ermahnung der Tempelbau sogleich wieder begonnen wurde, zwei Monate früher auftrat, als der letztere. Dieser hat, wie es eines wahren Propheten Gottes würdig ist, durchgängig nicht die Beförderung des äufseren Werkes als solchen vor Augen; seine Absicht ist darauf gerichtet bei dem Volke eine durchgreifende geistige Veränderung hervorzubringen, deren einzelne Frucht der verstärkte Eifer im Tempelbau seyn mufste. — Diejenigen, auf welche der Prophet einzuwirken berufen war, zerfielen in eine doppelte Classe. Zuerst die redlich gesinnten und wahrhaft Gläubigen. Diese waren durch den scheinbaren Widerspruch der göttlichen Verheifsungen und des sichtbar Erscheinenden in grofse Schwachheit und starke Anfechtungen gefallen. Beides, die Kraft und der Wille Gottes ihnen zu helfen, wurde ihnen zweifelhaft. In Bezug auf den letzteren, wollte es ihnen oft scheinen, als seyen ihrer Väter und ihre eignen Sünden zu grofs, als dafs sich Gott ihrer wieder erbarmen könne. Hier, wo es der Prophet mit beküm-

merten Gewissen zu thun hatte, war sein Amt das, zu trösten. Er thut diefs, indem er von der traurigen Gegenwart hinweist auf die bessere Zukunft, indem er durch die Wiederaufnahme des noch unerfüllten Theiles der früheren Weissagungen die Erfüllung als noch zukünftig darstellt. Gegenstände seiner Verkündigung sind namentlich die glückliche Vollendung des Tempelbaus, der Anwuchs der neuen Colonie durch Züge der in Babylon zurückgebliebenen Exulanten, die Bewahrung Judäas bei den für die Nachbarvölker verderblichen Siegen Alexanders, die durch die Siege der Maccabäer zu erringende Selbstständigkeit des Volkes, die Segnungen, welche der gläubige Theil desselben durch den Messias gleich bei seiner ersten Erscheinung erhalten sollte, die endliche Wiederannahme, des wegen seines Unglaubens an den Messias anfangs verworfenen gottlosen Theiles, der Schutz und das Heil, welches Gott Israel gewähren wird, wenn es dann wiederum der Kern und Mittelpunkt des Reiches Gottes geworden. Diese Seite der Weissagung des Propheten war um so wichtiger, je stärker die Anstöfse waren, welche auch in der von unmittelbaren Gesandten Gottes verlassenen Folgezeit dem Glauben der redlichgesinnten drohten, je mehr sie eines festen prophetischen Wortes zur Leuchte auf ihren dunkeln Pfaden bedurften. — Die zweite Classe bildeten die Heuchler. Diese waren in nicht geringer Anzahl aus Babylonien mitgezogen, geleitet, nicht durch das wahre Motiv, die Liebe zu Gott und seinem Heiligthum, sondern durch Selbstsucht, die Hoffnung an allen den zurückgekehrten verheifsenen Gütern Gottes Theil zu nehmen, deren Eintreffen sie sogleich erwarteten, und an deren Mitgenufs sie in thörichter Selbstverblendung, der nachdrücklichsten Erklärungen der älteren Propheten ungeachtet, ein Anrecht zu haben glaubten, weil sie dem groben Götzendienst entsagt, und ihn mit dem feineren, der äufsern Werkgerechtigkeit, vertauscht hatten. Es konnte nicht fehlen, dafs schon damals die getäuschte Hoffnung bei manchem dieser Art dem Unglauben die Heuchel-

maske abnahm. Noch häufiger aber mufste diefs in der späteren Zeit erfolgen. Auch für sie schildert der Prophet die zukünftigen Segnungen Gottes, um ihnen dadurch einen Antrieb zur wahren Bekehrung zu geben. Aber er hebt es zugleich aufs nachdrücklichste hervor, dafs nur diese Bekehrung ihnen an diesen Segnungen Antheil verschaffen könne, er erinnert sie an die Strafgerichte, welche über die der Warnungen der früheren Propheten spottenden ergangen, er droht mit neuen eben so furchtbaren, einer neuen Zerstörung Jerusalems und einer neuen Zerstreuung des Volkes, nachdem es die letzte und gröfste Gnadenerweisung Gottes, die Sendung des Messias, verschmäht haben werde.

Was die Eintheilung der Weissagungen betrifft, so besteht die Sammlung aus vier durch die Zeit der Abfassung geschiednen Theilen, von denen der zweite und der vierte wiederum durch die Verschiedenheit des Objectes und den neuen Ansatz, den die Rede nimmt, in verschiedne Unterabtheilungen zerfallen, doch so dafs diese nicht nur durch die Gleichzeitigkeit der Abfassung, sondern auch durch Ähnlichkeit der Darstellungsweise, und durch Beziehungen aufeinander verbunden werden. 1. Die Antrittsrede des Propheten, Cap. 1, 1 — 7., gehalten im achten Monat des zweiten Jahres des Darius, ungewifs an welchem Tage. 2. Der emblematische Theil der Sammlung, Cap. 1, 7 — 6. bestehend aus einer Reihe von Visionen, theils wie Cap. 1 — 4. tröstenden und ermuthigenden, theils wie Cap. 5. drohenden Inhaltes, dem Propheten alle in einer Nacht zu Theil geworden am 24sten des 11ten Monats im zweiten Jahre des Darius. 3. Eine Rede, zugleich didactischen und prophetischen Inhaltes Cap. 7. 8., gehalten im vierten Jahre des Darius, veranlafst durch die bittende Frage des Volkes, ob es noch ferner den Tag der Zerstörung des Tempels als Fast- und Trauertag zu begehen, oder ob es nun bald eine so günstige Wendung seiner Schicksale zu erwarten habe, dafs das frühere Unglück dadurch vergessen gemacht werde.

4. Ein prophetisches Gemählde der zukünftigen Schicksale des Bundesvolkes, im Wesentlichen gleichen Inhaltes mit der zweiten Rede, so dafs kein Hauptpunkt in ihr hervortritt, der nicht auch in jener vorkäme, verschieden von ihr theils durch die Art und Weise der Darstellung, — hier die gewöhnliche prophetische Rede, dort eine Reihe von Visionen — theils dadurch dafs hier die bestimmte Beziehung auf den Tempelbau sowohl in Ermahnung als in Weissagung wegfällt. Hieraus, zusammengenommen mit der Stellung der Weissagung zu Ende der Sammlung sind wir berechtigt zu schliefsen, dafs sie erst nach Vollendung des Tempelbaus, also auf jeden Fall nach dem 6ten Jahre des Darius abgefafst sey. Daraus erklärt sich dann das Fehlen der Zeitangabe bei ihr. Diese war bei den drei vorhergehenden Reden von Wichtigkeit, bei der ersten, weil dadurch der *terminus a quo* der Würksamkeit des Propheten bestimmt wurde, den selbst Propheten anmerken, die sonst keine Zeitangabe beizufügen pflegen, vgl. z. B. Jesaias Cap. 6., bei der zweiten, weil sie die schon wenige Jahre darauf erfüllte Verheifsung der glücklichen Vollendung des Tempelbaus durch Serubabel enthält, bei der dritten, weil die Anfrage des Volkes durch bestimmte im vierten Jahre des Darius vorhandene Umstände veranlafst wurde. Bei der vierten Rede dagegen, die sich, da das in der zweiten als nächste Zukunft angekündigte, schon Vergangenheit geworden, nur auf Begebenheiten der ferneren Zukunft bezieht, genügte es vollkommen nur im Allgemeinen das Zeitalter des Propheten zu wissen, was durch die früheren Angaben schon erreicht war.

Besonders bei den Jüdischen Auslegern finden sich die stärksten Klagen über die Dunkelheit des Propheten. So bemerkt Abarbanel zu Dan. Cap. 11: „*vaticinia Zachariae usque adeo sunt abscondita, ut omnes interpretes, quantumvis periti manus suas in explicationibus suis non invenerint* (Ps. 76, 6.)." Und Jarchi: „*prophetia Zachariae valde abstrusa est; sunt enim in illa visiones somniis similes, in quibus*

opus est interpretatione. Et nos non poterimus assequi veram ejus interpretationem, donec venerit doctor justitiae" (der Messias, aus Joel 2, 23.) Allein diese Behauptung hat, wie die letzten Worte Jarchis deutlich verrathen, vorzugsweise einen subjectiven Grund. Je vorwiegender bei Sacharjah die Beziehung auf Christum ist, desto undurchdringlicher mufs seine Dunkelheit für diejenigen seyn, welche sich selbst des Lichtes der Erfüllung berauben, und weil sie sich einen Messias nach ihres Herzens Gelüsten gebildet haben, nothwendig was hier von dem wahren Messias, seiner Niedrigkeit und seinem Tode, seiner Verwerfung durch den gröfsten Theil des Bundesvolkes, und dem deshalb über diesen verhängten Strafgerichte ihren Phantasieen widersprechendes vorkommt, misverstehen und verdrehen müssen. Die neueren rationalistischen Ausleger theilen diesen subjectiven Grund der Dunkelheit insofern mit den Juden, als auch sie ängstlich streben müssen keine zu genaue Übereinstimmung der Weissagung mit der Erfüllung, nichts in ihr aufzufinden, was sich, wie der niedrige, von dem Bundesvolke verworfene, sterbende Messias, nicht aus menschlicher Vorahnung erklären läfst. Ein neuer subjectiver Grund ist bei ihnen insofern hinzugekommen, als ihre Ansicht vom Prophetenthum nichts weniger als geneigt machen kann die würklich statt findenden Schwierigkeiten durch Anrufung des göttlichen Beistandes und durch angestrengten Fleifs zu überwinden. Wie ganz anders müssen die Bemühungen, und also auch die Resultate eines De Wette seyn, welcher von vornherein ausspricht, der letzte Theil enthalte Weissagungen schwärmerischen Inhaltes, welche aller historischen Erklärung spotten, wie die eines Vitringa, welcher sagt (proll. p. 60.): „*nec tamen obscuritas studiosum veri absterret ab investigatione genuini sensus prophetiae, dum certo constat, subesse ei sensum reconditum rerum praestantissimarum, quas quilibet non incuriosus veri scire velit si liceat.*" Es ist dabei nicht zu übersehen, dafs die Erklärung des Sacharjah, wenn gleich wegen des

Vorherrschens der Symbol- und Bildersprache, und wegen des Rauhen und Abgerissenen der Sprache, die Dunkelheit bei ihm zum Theil gröfser ist, wie bei den übrigen Propheten, doch auch durch einen doppelten Umstand erleichtert wird, der bei ihnen meist nicht also zu Hülfe kommt. Zuerst gewährt die sorgfältige Vergleichung der Parallelstellen bei keinem Propheten so entscheidende Resultate, wie bei dem sich an die früheren anlehnenden Sacharjah. Und dann hat bei ihm, dem nach dem Exil lebenden, die Weissagung bei weitem nicht einen so grofsen Kreis von Begebenheiten zu umfassen, wie bei den früheren. Das Helldunkel, welches z. B. im zweiten Theile des Jesaias und bei Jeremias und Ezechiel dadurch entstand, dafs die ganze Reihe der Segnungen der Zukunft, namentlich die Befreiung aus dem Exil und die Messianische Zeit, sich ihnen in einer Anschauung darstellte, ist hier, da der Prophet in der Mitte zwischen dem einen und dem andern steht, grofsentheils geschwunden.

Wir haben jetzt nur noch einige der bedeutendsten Hülfsmittel zur Erklärung zu nennen. In Bezug auf Hieronymus, Theodoret, Grotius und Calvin verweisen wir auf Th. I. Abth. 2, p. 14 ff.; des letztgenannten Commentar zu den kleinen Propheten ist weit sorgfältiger gearbeitet, wie der zum Jesaias; was ihn besonders auszeichnet, ist die lebendige Vergegenwärtigung des Verhältnisses des Propheten zu denen, für welche seine Weissagungen zunächst bestimmt waren. In der Entwickelung des paränetischen Gehaltes ist er auch hier weit glücklicher, wie in der des eigentlich prophetischen; seine aus exegetischer Wahrheitsliebe hervorgegangene Abneigung gegen alle gezwungene Erklärung hat ihn gegen die früheren Ausleger, die sich ihrer, um eine Beziehung auf Christum aufzufinden, oft schuldig machen, so mit Mistrauen erfüllt, dafs er oft, hier viel häufiger wie bei Jesaias, und ungefähr in gleicher Weise wie in dem Comm. über die Psalmen, auch da von ihnen abweicht, wo ihre Erklärung auf dem befsten Grunde beruht,

und sich überall bemüht zeigt, specielle Weissagungen ins Allgemeine zu ziehen. Bei der Auslegung des Sacharjah trat ihm die zur Beseitigung der nicht geringen sprachlichen Schwierigkeiten nicht hinreichende mangelhafte Beschaffenheit seiner Hülfsmittel und Sprachkenntnisse in den Weg, und aufserdem der für seine Individualität wenig geeignete vorwiegend symbolische und bildliche Charakter des Propheten. Alles diefs hindert aber nicht, dafs nicht sein Commentar, die Arbeit eines Calvin, reiche Ausbeute gewähre, um so mehr, da er von den späteren Auslegern, selbst, was sehr zu verwundern ist, der Reformirten Kirche, entweder gar nicht, oder doch nur höchst oberflächlich und stellenweise verglichen worden.

Unter den Kirchenvätern verdient noch Cyrillus Alexandrinus Erwähnung. Sein Commentar über die kleineren Propheten, zuerst Ingolstadt 1607 fol., dann in dem *t.* 3. *opp. ed. Auberti.* Unter einem Schwall allegorischer Auslegungen über die LXX. findet sich manche feine Bemerkung.

Aus der Lutherischen Kirche sind nach Luther (Werke, Walch Bd. 6, p. 3292. ff.), und Melanchthon, (Vorlesungen über den Sacharjah, *opp. t. II. p.* 531 *sqq.)*, deren Arbeiten freilich im Ganzen noch wenig befriedigend sind, besonders die aus wenigen Blättern bestehende des Letzteren, der nur darauf bedacht ist einige *locos communes* aus dem Propheten auszuheben, zu nennen *Tarnov* — seine Commentare zu den kl. Pr., zuerst einzeln, dann nachher gesammelt herausg. von Carpzov (L. 1688. 1706), übertrafen alles frühere, und gaben den späteren Bemühungen eine gute Grundlage; ferner der Commentar von Ch. B. Michaelis, in den *Bibliis Halensibus,* noch jetzt dem besten Hülfsmittel zur cursorischen Lectüre des A. T.; so wie der Commentar zu den kl. Pr. unter den übrigen der ausgezeichnetste, so der über den Sacharjah wieder denen über die übrigen kl. Propheten vorzuziehen; sorgfältige Nutzung des bisher geleisteten, gesundes Urtheil, weit weniger dogmatische Befangenheit, wie z. B. im Commentar über die Psalmen und

überhaupt in den von J. H. Michaelis bearbeiteten Büchern — der bei Sacharjah ganz besonders schätzbare Hauptvorzug: die sorgfältige Angabe der Parallelstellen, die sich in keinem ausführlichen Commentar so vollständig finden; neben diesen Vorzügen freilich auch Mängel: eine bei Sacharjah besonders verderblich wirkende Anschauungslosigkeit, häufig mehr ein compilatorischer Charakter als selbstständiges tieferes Eingehen. — Endlich der Commentar von Burk, dessen *gnomon in prophetas minores, cum praef. Bengelii,* Heilbr. 1753. 4., freilich hinter seinem, weniger wie Anderes eine Nachahmung vertragenden Vorbilde weit zurückbleibt, und namentlich im philologischen schwach ist, aber doch von selbstständigem Studium und vertrauter Bekanntschaft mit der Schrift zeugt.

Bei weitem die bedeutendsten Leistungen sind aus der Reformirten Kirche, und zwar fast ausschliefslich Hollands hervorgegangen. Nach den Vorarbeiten von Drusius, wieder abgedr. in den *Criticis sacris*, aufser Grotius in ihnen fast der einzige Ausl. der kl. Propheten, dessen Vergleichung noch lohnend ist, und Coccejus (sein Comm. über die *proph minores t. III. opp. p.* 387. *sqq.),* dem wenigstens das Verdienst gebührt seine Nachfolger, welche es verstanden den Waizen aus der ungeheuren Masse von Spreu abzusondern, heilsam angeregt zu haben, erschien der Commentar über die kl. P. von Mark, Amsterd. 1696 — 1701., 4 Bde 4., neue Aufl. mit einer Vorr. vom Kanzler Pfaff, Tüb. 1734., 1 Bd. fol. Dieſs ist noch immer das Hauptwerk über die kl. P., eine ziemlich vollständige Sammlung des gesammten exegetischen Apparates, eine Art von Catene der früheren Ausll., und auch wegen der selbstständigen Leistungen des Verf., der, von den damals in Holland herrschenden exegetischen Verirrungen ziemlich frei, und in der Mitte der Gegensätze stehend, in der Regel ein gesundes Urtheil zeigt, jedem späteren unentbehrlich; freilich auch bedeutende Schattenseiten: ermüdende Weitschweifigkeit und Breite, Mangel an Schärfe der grammatischen Auffassung, und daher häufiges Schwanken

zwischen verschiedenen Auslegungen, oder unstatthaftes Verbinden derselben, oft mehr Sammlerfleifs als selbstständiges tiefes Eingehen. Vitringa *(commentarii ad librum prophetiarum Zachariae, quae supersunt. Ed. Venema.* Leuw. 1734. 4.) hat leider durch den Tod unterbrochen seine Arbeit nicht vollenden können. Wir besitzen von ihm nur die *Prolegomena,* den Comm. über Cap. 1. 2. und eine *meditatio in visum de candelabro aureo.* Doch ist diese Arbeit ihres frommen, gelehrten und geistreichen Urhebers vollkommen würdig (vgl. Th. 1, 2 p. 12.). — Die *sermones academici vice commentarii in Lib. Zach.,* von *Venema,* Leuw. 1789. 4. sind dem Verf. bis jetzt noch nicht zur Hand gewesen.

Wir glauben keinen Widerspruch befürchten zu dürfen, wenn wir behaupten, dafs die neuere Zeit für den Sacharjah soviel wie nichts geleistet, ja dafs die Auslegung in ihr, weil man selbst die fleifsige Benutzung des Vorhandenen zu mühsam fand, bedeutende Rückschritte gemacht hat. Der Commentar von Rosenmüller — dafs wir der Arbeiten von Bauer nicht gedenken — ist, was seinen Vorzug vor den übrigen begründet, fast nur ein Wiederabdruck des von Michaelis, mit Weglassung desjenigen, was dem Verf. nach seiner dogmatischen Ansicht nicht zusagte; Eichhorn, der keinen andern Ausl. verglichen zu haben scheint, als Grotius, gibt in seiner Bearbeitung der hebr. Propheten, nur seine exegetischen Einfälle, und Theiner (die zwölf kleineren Propheten. Leipz. 1828., (auch als unerbetene Fortsetzung des in vieler Hinsicht lobenswerthen Brentano - Dereserschen Bibelwerkes) hat sich meist begnügt diese Einfälle abzuschreiben. Die Vernachlässigung gründlichen Studiums gibt sich auch fast in allem zu erkennen, was neuere Wörterbücher und Einleitungen den Sacharjah betreffendes enthalten.

I.

Cap. 1, v. 1 — 6.

Die erste Offenbarung, dem Propheten zu Theil geworden im zweiten Jahre der Regierung des Darius Hystaspis im 8ten Monate. Diese Weissagung, in welcher der Prophet das Volk warnt sich nicht durch Rückfall in die Sünden der Väter gleiche Strafe zuzuziehen, und es ermahnt sich aufrichtig zum Herrn zu bekehren, kann als eine Art von Einleitung so wie zu der gesammten Würksamkeit des Propheten, so auch zu der Sammlung seiner Weissagungen betrachtet werden. Schon zeigten sich unter den Zurückgekehrten neue bedenkliche Merkmale des innern Abfalls von dem Herrn, zu denen namentlich auch die nachlässige Betreibung des Tempelbaus gehörte, welche letztere von einem wahren Propheten nicht in ihrer Abgerissenheit von ihrem Grunde, sondern in ihrer tiefsten Wurzel bekämpft werden mufste. Der Prophet sollte in seinen späteren Weissagungen eine Reihe von Tröstungen für die Bekümmerten und Verzagten geben. Damit diese nicht von denen, welchen sie nicht gehörten, an sich gerissen und zur Beförderung fleischlicher Sicherheit gemifsbraucht würden, mufste als die Bedingung des Heiles wahre Bufse an die Spitze gestellt werden. Die Drohung neuer Strafgerichte für diejenigen, welche diese Bedingung nicht erfüllen würden, enthält dem Keime nach schon alles dasjenige, was der Prophet in Cap. 5. und in Cap. 11. bestimmter über eine neue dem Lande bevorstehende gänzliche Verheerung und Zerstörung, nachdem die Gottlosigkeit dort wieder überhand genommen, und der gute Hirte verworfen worden, weissagt, nur mit dem Unterschiede, dafs die Drohung hier nur bedingungsweise, dort absolut ausgesprochen wird, indem der Herr dem Propheten offenbart, dafs die Bedingung der göttlichen Strafgerichte, die Entwickelung des schon in seiner Zeit vorhandenen Keimes der Gottlosigkeit, würklich erfolgen,

und der gröfste Theil des Volkes die Bedingung des Heiles, die wahre Bufse, nicht realisiren werde.

II.

Cap. 1, 7 — 6, 15.

Die zweite Offenbarung, dem Propheten zu Theil geworden in demselben Jahre, im 11ten Monate, am 24sten Tage, besteht mit einer Reihe von Gesichten, die alle einer Nacht angehörig ein vollständiges Bild der zukünftigen Schicksale des Volkes Gottes gewähren.

1. Das Gesicht von dem Reiter unter den Myrten.

In stiller Nacht, in der das Gemüth, von den Banden der Äufserlichkeit befreit, an Empfänglichkeit für die Anschauung göttlicher Dinge gewinnt, sieht der Prophet, nicht im Traume, sondern in der Ekstase, einen stolzen Reuter, welcher auf rothem Pferde in dem Myrtengebüsche eines tiefen Thales hält, umgeben von rothen, hochrothen und weifsen Pferden. Er erkennt in dem Reuter an der Spitze den Engel des Herrn; in seinen Begleitern die ihm dienenden Engel. Er fragt einen Engel, der sich ihm genähert, und der sich ihm als der *angelus interpres* kund gibt, nach der Bedeutung des Gesichtes. Durch seine Vermittelung erhält er von dem Engel des Herrn den Aufschlufs, die Reuter seyen die Diener des Herrn, welche in seinem Auftrage die ganze Erde durchziehen. Zu welchem Zwecke, das erfährt er aus dem Berichte, den sie in seiner Gegenwart, und ihm vernehmlich, weil der *angelus interpres* ihm die Ohren geöffnet, dem Engel des Herrn abstatten. Sie haben die ganze Erde ruhig und friedlich gefunden. Durch diesen Bericht, welcher den traurigen Zustand des Volkes des Herrn im Gegensatze gegen den glücklichen der Heidenvölker in einem um so grelleren Lichte erscheinen läfst, wird der En-

gel des Herrn zu einer Fürbitte für das erstere bei dem höchsten Gotte veranlafst, in welcher er ihn bittend fragt, ob denn, nachdem die 70 von ihm, nach der Weissagung seines Propheten Jeremias über das Volk bestimmten Jahre des Elendes schon längst vergangen,*) noch immer für dasselbe keine Errettung zu hoffen sey. Er erhält von dem Herrn eine tröstliche Antwort. Diese wird von dem *angelus interpres* dem Propheten mitgetheilt, zugleich mit dem Auftrage ihren Inhalt öffentlich bekannt zu machen. Dieser ist folgender. Die Rache des Herrn, über die Völker, welche seinen Auftrag zur Bestrafung des Bundesvolkes nicht als solchen, sondern ihrer eignen Begierde dienend, und zugleich mit frevelhafter seine Befehle überschreitender Grausamkeit ausgeführt haben, soll, wenn sie sich auch jetzt in einem Zustande der Ruhe und des Glückes befinden, zu seiner Zeit eintreffen. Ebenso sollen auch die dem Bundesvolke ertheilten Verheifsungen, wenn sie gleich zu zögern scheinen, in Erfüllung gehen. Es soll reiche Beweise der fortdauernden göttlichen Erwählung erhalten; der Bau des Tempels soll vollendet werden; Jerusalem sich aus seinen Trümmern erheben.

Zur näheren Einsicht in Bedeutung und Zweck dieses Gesichtes dienen folgende Bemerkungen. Es mufs vor allem untersucht werden, als für das Verständnifs dieses Gesichtes sowohl, wie der folgenden sehr wichtig, ob der *angelus interpres* mit dem Engel des Herrn identisch, oder von ihm ver-

---

*) Vitringa l. c. p. 17: „*Est pulcherrimum Petavii aliorumque observatum, periodum LXX. annorum, decretorum punitioni Judaeae gentis ad perfectum implementum prophetiae bis repraesentatam esse. A quarto Jehojachimi usque ad initia Babylonica Cyri, quando dimissi sunt Judaei ex exilio, effluxerunt LXX. anni. Rursus totidem anni effluxerunt ab excidio templi et urbis, quod accidit octodecim post annis, usque ad secundum Darii Hystaspis: intersunt enim rursus inter initia Cyri Babylonica et Darii secundum anni octodecim.*"

schieden sey. Das erstere wird von der Mehrzahl der Ausll. (Mark, Ch. B. Michaelis, Rosenm.), das Letztere von Vitringa behauptet, dem wir mit fester Überzeugung beitreten. Für die Identität macht man folgende Gründe geltend. 1. V. 9., wo der Prophet den *angelus interpres* durch: „mein Herr" anredet, müsse diese Anrede nothwendig an den Engel des Herrn gerichtet seyn. Denn eine andere Person sey vorher nicht genannt worden. Allein es ist hiebei übersehen worden, dafs in den Weissagungen überhaupt und speciell in den Visionen ihrem dramatischen Charakter gemäfs sehr häufig Personen ohne vorhergehende Benennung redend eingeführt, oder angeredet werden. 2. V. 9. verheifse der *angelus interpres* dem Propheten Aufschlufs über die Bedeutung der Vision. Dieser werde dann aber v. 10. durch den Engel des Herrn ertheilt, der also mit dem *angelus interpres* identisch seyn müsse. Allein es heifst v. 9: „ich will dich sehen machen, was diese sind." Diefs bezieht sich auf die Öffnung der geistigen Augen und Ohren des Propheten. Erst nachdem dieses durch den *angelus interpres* geschehen, vermochte der Prophet den Ausspruch des Engels des Herrn und den Bericht der dienenden Engel an ihn zu vernehmen; vgl. Cap. 4, 1., wonach der *angelus interpres* den Propheten aufweckt, wie einen Mann, welcher vom Schlafe aufgeweckt wird. 3. Nach v. 12. trage der Engel des Herrn dem höchsten Gotte eine Fürbitte für das Bundesvolk vor. Nach v. 13. antworte der Herr dem *angelus interpres* gute, tröstliche Worte. Es sey nun aber nicht denkbar, dafs der welcher die Antwort erhielt, ein anderer sey als der fragende. Man kann hier aber entweder mit Vitringa annehmen, dafs der Prophet nur den Umstand ausgelassen hatte, dafs die Antwort zunächst an den Engel des Herrn gerichtet war, und erst durch diesen an den *angelus interpres* gelangte, oder, was wahrscheinlicher ist, dafs der Herr die Antwort unmittelbar an den *angelus interpres* richtete, weil der Engel des Herrn ja nicht um seinetwillen, sondern nur deshalb gefragt hatte, um durch

den *angelus interpres* dem Propheten, und durch diesen dem Volke Trost und Hoffnung zu ertheilen.

Dagegen sprechen folgende Gründe für die Verschiedenheit des *angelus interpres* von dem Engel des Herrn.

1. Schon die durchgängige Bezeichnung des *angelus interpres* durch: „der Engel, der mit mir redete" dient dazu ihn als eine von dem Engel des Herrn verschiedne Person zu bezeichnen. Diefs würde nicht der Fall seyn, wenn die Bezeichnung nur da stände, wo eine Anrede des Engels an den Propheten vorhergegangen. Dafs sie sich aber auch aufserdem findet, vgl. z. B. v. 9. 13., zeigt, dafs sie sich nicht auf eine einzelne Handlung, sondern auf das Amt des Engels bezieht, s. v. a. *angelus collocutor*, oder *interpres*. Um die Bezeichnung als Amtsnamen kenntlich zu machen, braucht der Prophet sie, und nur sie allein, ohne die geringste Abänderung, ohne irgend einmal die Construction des *verbi* דבר mit ב, daraus erklärlich, dafs die Worte in das Gemüth des Hörenden hineingelegt werden, um dort zu verbleiben, mit der sonst gewöhnlichen mit עם oder את zu vertauschen.

2. Ganz entscheidend ist Cap. 2, v. 5 — 8. Der Prophet sieht dort eine Gestalt beschäftigt den künftigen Umfang Jerusalems auszumessen. Der *angelus interpres* entfernt sich von dem Propheten, um für ihn Erkundigungen über die Bedeutung dieses Gesichtes einzuziehen. Noch ist er aber nicht an seinem Ziele angelangt, als ein anderer Engel ihm mit dem Befehle entgegen kommt: laufe, sage zu diesem Jünglinge u. s. w. Die Identität des *angelus interpres* mit dem Engel des Herrn angenommen, würde der letztere von einem niederen Engel in gebieterischem Tone Befehle erhalten, was mit der erhabnen Würde, in der er sonst durchgängig, und namentlich bei Sacharjah erscheint, durchaus unverträglich ist. Dazu kommt, dafs derjenige, welcher Jerusalem ausmifst, aller Wahrscheinlichkeit nach der Engel des Herrn selbst ist. Diefs angenommen, kann derselbe um so weniger mit dem *angelus interpres* identisch

seyn, da dieser sich bei dem Propheten befindet, und sich erst nachher von ihm entfernt, um über das Gesicht Erkundigungen einzuziehen.

3. Es ist auffallend, dafs dem *angelus interpres* nie, wie dem Engel des Herrn, ein göttliches Werk, oder ein göttlicher Name beigelegt wird, dafs seine Thätigkeit sich immer darauf beschränkt, dem Propheten höhere Aufträge zu überbringen, und ihm die Einsicht in die Gesichte zu gewähren, die nie durch ihn, sondern immer durch den Herrn (vgl. 2, 3. 3, 1.) der inneren Anschauung des Propheten vorgeführt werden.

4. Bestätigt wird das bereits gefundene Resultat durch seine Vergleichung mit dem in andern Schriften des A. B. vorliegenden. Wir sahen schon 1, 1. p. 223., dafs Exod. 32, 34. dem höchsten Offenbarer Gottes, dem Engel des Herrn, ein anderer Engel beigeordnet wird, als zu ihm in demselben Verhältnisse stehend, wie er zu dem höchsten Gotte. Besonders wichtig ist aber für Sacharjah, was Daniel in dieser Beziehung darbietet. Der Engel des Herrn, der grofse Fürst, welcher sein Volk vertritt, Cap. 12, 1, vgl. Sach. 1, 12., erscheint dort unter dem symbolischen Namen Michael. Als Vermittler zwischen ihm, dem meist nur in schweigender Majestät gegenwärtigen, nur zuweilen, wie hier, einige Worte redenden, tritt Gabriel auf, dessen Amt es ist dem Daniel die Gesichte auszulegen und ihm Einsicht zu gewähren; vgl. Cap. 8, 16. 9, 21. (Beitr. 1, p. 165. ff.) Wir würden schon dort auf die genaue Übereinstimmung des Daniel und Sacharjah in dieser Beziehung aufmerksam gemacht haben, um so merkwürdiger bei der offenbaren Selbstständigkeit beider, wenn es uns schon damals, wie jetzt vergönnt gewesen wäre, in Bezug auf Sacharjah zu einem festen Resultate zu gelangen.

Der Engel des Herrn hält auf einem rothen Pferde in einem Myrtengebüsche im Tiefthale. Das letztere ist ein treffendes Bild der Theokratie — nicht eine stolze Ceder auf hohem Berge, sondern eine bescheidene Myrte im tiefen Thale,

aber doch lieblich. Ähnlich ist die Vergleichung der Theokratie mit den stillen Wassern Siloahs im Gegensatze gegen die brausenden Wasser des Euphrat Jes. Cap. 8. Während äufserer Glanz die Reiche der Welt umgab, war das Reich Gottes stets gering und unscheinbar und schien besonders grade damals seinem Untergange nahe zu seyn. Dafs der Engel des Herrn in dem Myrtengebüsche hält, deutet hin auf den erhabenen Schutz, dessen sich die in sich ohnmächtige Gemeinde Gottes erfreut. Was es bedeute, dafs der Engel des Herrn als sitzend auf einem Pferde, und zwar auf einem rothen Pferde erscheint, können wir nicht besser ausdrücken als mit den Worten Theodorets: τοῦτον ὁρᾷ ἐποχούμενον μὲν ἵππῳ διὰ τὴν ὀξύτητα τῶν δρωμένων, τὸ δὲ τοῦ ἵππου πυῤῥὸν τὴν κατὰ τῶν πολεμίων ἐξωῶν ἀγανάκτησιν δηλοῖ· ὕφαιμον γὰρ καὶ ὑπέρυθρον τὸ θυμοειδές. Roth ist die Farbe des Blutes; in rothen Kleidern kommt Jes. 63. der Engel des Herrn von Bozra, nachdem er die Feinde seines Reiches zermalmt hat. Auf einem rothen Pferde erscheint Apoc. 6, 4. der Satan, dem es gegeben wird zu nehmen den Frieden von der Erde, und dafs sie sich einander schlachten, und der ein grofses Schwert trägt. Es wird daher durch die Farbe des Pferdes dasjenige symbolisirt was der Engel des Herrn v. 15. von sich aussagt: „ich bin von grofsem Zorne entbrannt gegen die sicheren und ruhigen Völker" (vgl. Jes. 47, 6.). Die niederen Engel, welche den Engel des Herrn umgeben, symbolisiren den Gedanken, dafs ihm alle Mittel zum Heile seines Volkes und zum Verderben seiner Feinde zu Gebote stehen. Die Farbe ihrer Pferde bezeichnet die den letzteren bevorstehenden mit siegreicher Macht zu vollführenden Strafgerichte. Das Weifs ist die Farbe des Sieges; vgl. Apoc. 6, 2.: „und ich sah und siehe da ein weifses Pferd, und sein Reuter trug einen Bogen, und es wurde ihm ein Kranz gegeben und er ging aus siegend, und dafs er siege." Dafs die Engel abgesandt werden, um den Zustand der Erde zu erspähen, und dafs sie dann die Antwort bringen, die ganze Erde

sey ruhig, hat den Zweck den Gedanken zu symbolisiren, dafs es jetzt Zeit sey zur Realisirung der Verheifsungen für das Bundesvolk und der Drohungen über seine Feinde. Es herrschte im zweiten Jahre des Darius allgemeiner Friede; alle Völker des früheren Chaldäischen Reiches erfreuten sich eines ruhigen ungestörten Glückes. Selbst die Babylonier (dafs auf diese sich das: „die ganze Erde ist ruhig" vorzugsweise beziehe, geht hervor aus v. 15. Treffend Jun. u. Trem.: *„delitias agit Babylonius et quisquis adversarius ecclesiae, dum ecclesia tua maximis tempestatibus agitatur")* hatten sich von den Nachtheilen, welche ihnen die Einnahme der Stadt durch Cyrus gebracht hatte, bald wieder erholt; die Stadt war reich und blühend geblieben. Nur allein Judäa, der Sitz des Volkes Gottes, bot einen traurigen Anblick dar; die Hauptstadt lag noch meist in Trümmern; keine schützenden Mauern umgaben sie; dem Tempelbau hatten sich bisher Schwierigkeiten entgegengestellt, an deren Besiegung das entmuthigte Volk auch jetzt noch, nachdem es ihn einige Monate vorher auf die Ermahnung des Haggai wieder begonnen, verzweifelte; die Zahl der Bewohner war nur geringe; der gröfste Theil des Landes lag noch wüste; vgl. Neh. Cap. 1. Dieser Zustand der Dinge mufste den Frommen zur grofsen Versuchung gereichen; den Gottlosen zum Vorwande ihrer Gottlosigkeit dienen; vgl. Mal. 2, 17., wo die letzteren suchen: „wer böses thut, der gefällt dem Herrn und er hat Lust an solchen, oder wo ist der Gott, der da strafe?" und 3, 15: „darum preisen wir nur die Verächter, denn die Gottlosen nehmen zu, sie versuchen Gott und gehet ihnen alles wohl heraus." Es gehörte ein grofses Maafs des Glaubens dazu, um unter solchen Umständen nicht an Gottes Wahrhaftigkeit, oder an seiner Allmacht zweifelhaft zu werden. Seine Verheifsungen an das Bundesvolk waren durch die Rückkehr desselben nur dem schwachen Anfange nach erfüllt; seine angekündigten Gerichte über Babylon gingen weiter als auf eine blofse Einnahme der Stadt, und auch dieser Anfang ihres Eintretens wurde da-

durch den Blicken wieder entzogen, dafs sich die Stadt immer mehr wieder erholte. Den alle theokratische Thätigkeit lähmenden Versuchungen, welche dieser Zustand mit sich führen mufste, zu begegnen ist der Zweck dieser Weissagung. Schon dafs der Engel des Herrn als Beschützer seines Volkes erscheint, war für dasselbe eine reiche Quelle des Trostes. Dafs er für sein Volk Fürbitte einlegte, zeigte noch deutlicher, dafs die Zeit der Erbarmung herannahe. Denn seine Fürbitte kann nicht vergeblich, ihm der Wille Gottes nicht unbekannt seyn. Durch die Antwort, welche der Herr ihm ertheilt, mufste jeder Rest von Furcht und Zagen beseitigt werden; sie zeigte, dafs seine Verheifsungen und Drohungen, wenn gleich stufenweise, und zu der in seinem heiligen und weisen Rathe beschlossenen Zeit, doch sicher in Erfüllung gehen. Wir haben jetzt noch einige Worte über die Erfüllung zu bemerken. Der Anfang derselben erfolgte schon in der nächsten Zukunft. Die Empörung der Babylonier unter Darius Hystaspis brachte die Stadt ihrem geweissagten gänzlichen Untergange um ein gutes Theil näher. Davon abgesehen, dafs sie als Folge der Einnahme unter Cyrus betrachtet werden kann, schlug sie ihr tiefere Wunden wie diese. Es wurde ein grofses Blutbad in der Stadt angerichtet; ihre Mauern wurden zerstört. Der Bau des Tempels wurde im 6ten Jahre des Darius glücklich vollendet. Die Ankunft des Esra, und etwas später die des Nehemia, der die Mauern der Stadt wieder herstellte, und ihre Bevölkerung sehr vermehrte, waren für das Volk grofse Beweise der göttlichen Gnade und Zeichen seiner fortdauernden Erwählung. Allein wir dürfen doch in dieser nächsten Zukunft die Erfüllung nicht in ihrem ganzen Umfange suchen. Die Weissagungen des Sacharjah umfassen, wie die der früheren Propheten, den ganzen Complexus des göttlichen Heiles und der göttlichen Gerichte, nur mit Ausscheidung des bereits eingetroffenen Theiles, wie namentlich der Eroberung Babylons und der Rückkehr des Bundesvolkes. Was daher hier in Bezug auf den Zorn des Herrn

über Babylon und die übrigen Feinde des Reiches Gottes gesagt wird, hat seinen Endpunkt erst in ihrer gänzlichen Vernichtung; was von der erneuerten Gnade Gottes gegen sein Volk, in der Sendung des Messias. Die Anfänge der Erfüllung in der nächsten Zukunft dienten dem Volke zum Unterpfande, dafs die vollkommene Erfüllung sicher geschehen werde.

2. Die vier Hörner und die vier Schmiede. Cap. 2, v. 1 — 4.

Auch dieses Gesicht ist tröstlicher Bedeutung. Der Prophet sieht vier Hörner, und erhält von dem *angelus interpres* den Aufschlufs, dafs sie die Feinde des Reiches Gottes bedeuten. Er sieht dann vier Schmiede, welche die Hörner zerschlagen. Der Sinn ist deutlich. Die Feinde des Volkes Gottes sollen für ihre Frevel bestraft werden; der Herr wird seine schwache Gemeinde gegen jeden Angriff sicher stellen. So weit sind alle Ausll. einig; die Vierzahl der Hörner oder der Feinde aber hat eine Menge willkührlicher Hypothesen veranlafst. Das Richtige sah schon Theodoret: *τέσσαρα δὲ λέγει, οὐκ ἐξνῶν τινῶν ἀριθμὸν δηλῶν, ἀλλ' ἐπειδὴ τέσσαρα τῆς οἰκουμένης τὰ τμήματα, τὸ ἑῷον, τὸ ἑσπέριον, τὸ νότιον, τὸ βόρειον, ἐπῆλθον δὲ αὐτοῖς οἱ μὲν ἔνθεν, οἱ δὲ ἐκεῖθεν, ποτὲ μὲν Ἀσσύριοι καὶ Βαβυλώνιοι, ποτὲ δὲ Ἀλλόφυλοι καὶ Αἰγύπτιοι, ἄλλοτε δὲ Ἰδουμαῖοι καὶ Μωαβῖται καὶ Ἀμμωνῖται, τέσσαρα κέρατα τους ἐκ τῶν τεσσάρων τμημάτων αὐτοῖς ἐπελθόντας προσηγόρευσε.* Dafs die Vierzahl der Hörner sich darauf bezieht, dafs das Bundesvolk von allen Seiten, nach allen Himmelsgegenden von Feinden umgeben war, erhellt aus v. 10.: „nach allen vier Winden habe ich euch zerstreut", noch deutlicher aber aus Cap. 6., wie wir dort sehen werden.

3. Der Engel mit der Mefsschnur.
Cap. 2, v. 5 — 17.

Der symbolische Apparat ist hier nur gering. Der Prophet sieht, wie schon vor ihm Ezechiel Cap. 40, 3., eine Gestalt beschäftigt den künftigen Umfang Jerusalems auszumessen, weil der gegenwärtige nicht für das durch die Gnade des Herrn zu erweiternde hinreichen wird. Diese Gestalt ist aller Wahrscheinlichkeit nach kein anderer als der Engel des Herrn. Dafs für diesen, der als der Schutzherr des Bundesvolkes die Erweiterung herbeiführen sollte, das Geschäft ganz passend ist, bedarf keines Erweises. Dafs er einen anderen Engel an den *angelus interpres* abschickt und ihm Befehle ertheilt, führt auf eine höhere Würde, als auf die eines niederen Engels. Wir haben dann den Vortheil der genauen Übereinstimmung mit Dan. Cap. 12., wo ganz dieselben handelnden Personen auftreten, Michael, der Engel des Herrn, in Begleitung des Gabriel, des *angelus interpres*, und eines anderen Engels (vgl. Beitr. 1, p. 167. ff.). Der *angelus interpres*, bisher bei dem in einiger Entfernung zuschauenden Propheten verweilend, entfernt sich von ihm, um von dem Engel des Herrn Aufschlufs über die Bedeutung seiner Handlung zu erhalten. Kaum aber hat er seinen Weg angetreten, als der Engel des Herrn ihm diesen Aufschlufs durch einen andern Engel sendet, mit dem Befehle ihn dem Sacharjah mitzutheilen. Wenn der letztere in der Rede des Engels als: „dieser Jüngling" bezeichnet wird, so hat man zwar mit Recht daraus auf das damalige jugendliche Alter des Sacharjah geschlossen; doch liegt gewifs dieser Bezeichnung zugleich etwas Anderes zu Grunde. Diefs erkannte schon Hieronymus welcher bemerkt, *„ad comparationem dignitatis angelicae omnem humanam naturam puericiam vocari, quia non angeli in nos, sed nos in angelos proficimus."* Ähnlich Vitringa: *„hominem brevis aevi multarum rerum imperitum, coelestium maxime ignarum non tam con-*

temtus, quam differentiae causa appellat נער, *et liceat dicere rudem, multa docendum, quo eodem sensu Ezechiel passim* בן אדם *appellatur.*" Die Ausll. haben nur darin gefehlt, dafs sie eine von beiden Beziehungen ausschliefslich geltend gemacht haben. Das jugendliche Alter des Propheten wird deshalb hervorgehoben, weil die Jugend ein Typus der Beschaffenheit des Menschen im Verhältnifs zu Gott und seinen heiligen Engeln ist. Was der andere Engel dem *angelus interpres* für den Sacharjah mittheilt, ist folgendes. Die Stadt soll sich weit über ihre bisherigen Gränzen hinaus erweitern und durch den Herrn beschützt und verherrlicht werden. Diefs möge alle noch in Babel zurückgebliebenen Judäer antreiben zur schleunigen Rückkehr in ihr Vaterland, damit sie mit ihren Brüdern an den verheifsenen Gütern Theil nehmen, und den Gerichten entgehen, welche der Herr über Babel, und über alle übrigen Völker beschlossen hat, die sich dem Bundesvolke feindlich erwiesen haben. Endlich wird Jerusalem die höchste Verherrlichung dadurch zu Theil werden, dafs der Herr selbst in ihr seinen Wohnsitz aufschlägt, wovon die Folge die seyn wird, dafs viele Völker sich an die durch seine Gegenwart verherrlichte Theokratie anschliefsen werden. Wir haben über diese Verkündung noch einige Bemerkung zu machen. 1. Das „fliehe aus dem Nordlande, errette dich aus Babel", v. 10. 11., deutet auf ein grofses Babylon bevorstehendes Unglück. Dafs ein solches die Stadt unter der Regierung des Darius Hystaspis würklich betraf, haben wir schon gesehen. Hieran schliefst sich v. 12. 13. mit dem grundangebenden כי, weil der allgemeine Satz den Grund der in dem vorigen enthaltenen speciellen Angabe bildet, die Verkündigung, dafs der Engel des Herrn überhaupt die Feinde seines Volkes für ihren Frevel bestrafen werde, und zwar zum Theil so, dafs sie in die Gewalt Israels gerathen, wie diefs in der Makkabäischen Zeit mit mehreren benachbarten Völkern geschah. Hieraus geht hervor, mit welchem Rechte mehrere den zweiten Theil deshalb dem Sacharjah abgesprochen

haben, weil in ihm mehreren Völkern mit göttlichen Gerichten gedroht wird, welche zu seiner Zeit den Persern unterworfen waren. Dürfte man hieraus auf ihre Selbstständigkeit schliefsen, so müfste auch aus unserer Weissagung und aus der vorigen auf die Selbstständigkeit der Babylonier geschlossen werden, und auch der erste Theil könnte dem Sacharjah nicht angehören. 2. Die Heilsverkündung für Jerusalem hat auch hier ihre Endbeziehung auf die Messianische Zeit. Ausschliefslich bezieht sich auf sie, was v. 14. 15. von dem Wohnen des Herrn zu Jerusalem und dem darauf folgenden Zudrange der Heidenvölker zur Theokratie, als einer glänzenden Erweisung der göttlichen Gnade, welche nach v. 17. alles Fleisch mit staunender Bewunderung aufnehmen soll, gesagt wird. Dafs derjenige, welcher die Theokratie durch seine Gegenwart verherrlichen wird, der Engel des Herrn ist, der Theilnehmer seiner Würde und seiner Namen, der nach der Verkündung der Propheten in dem Messias erscheinen soll (vgl. 1, 1. p. 245. ff.), erhellt aus v. 15.: „und ich wohne dann in deiner Mitte und du erfährst dann, dafs der Herr Zebaoth mich zu dir gesandt hat." Hienach ist derjenige, welcher in der Mitte des Bundesvolkes wohnen wird, ebenso wie er früher in der Wolken- und Feuersäule unter ihm gegenwärtig war, derselbe, der jetzt von dem höchsten Gotte abgesandt durch den Propheten dem Volke diese herrliche Botschaft überbringt, der in v. 14. Jehovah genannt, hier von ihm wie der Gesandte von dem Sendenden unterschieden wird. Dafs dieser mit dem Messias identisch sey, erhellt aus Cap. 9, 9., wo die Ankunft des letzteren dem Volke fast mit denselben Worten angekündigt wird, hier: „jubele und freue dich, Tochter Zion, denn siehe ich komme", dort: „freue dich sehr, Tochter Zion, jubele, Tochter Jerusalem, siehe dein König kommt dir."

Weiteren Aufschlufs gibt Cap. 11., wonach der Engel des Herrn, in dem Messias unter dem Volke erscheinend, bei dem er schon bisher in unsichtbarer Gegenwart zugegen gewesen,

und das er vor Gott vertreten hatte, das Hirtenamt über dasselbe übernimmt. Während hier und Cap. 9. nur die Lichtseite, wird dort, in Übereinstimmung mit Cap. 5., zugleich die Schattenseite, der Unglaube des gröfsten Theiles des Volkes an den Erschienenen und seine Verwerfung, hervorgehoben. Die Beziehung der Weissagung auf die Messianischen Zeiten erkannten schon die älteren Jüd. Ausll. bei **Hieronymus**, so wie **Kimchi** und **Abarbanel**.

4. Der Hohenpriester Josua vor dem Engel des Herrn. Cap. 3.

V. 1. **Und (der Herr) liefs mich schauen den Josua, den Hohenpriester, stehend vor dem Engel des Herrn, und den Satan stehend zu seiner Rechten, um ihn anzufeinden.** — Das *fut.* mit *Vav convers.* verbindet dieses Gesicht eng mit den vorigen, und stellt uns ein Glied der dem Propheten in ein und derselben Nacht gewordenen Reihe von Anschauungen dar. Das Subject in: „er liefs mich schauen" ist ohne Zweifel, wie schon die **Alex.** und **Hieron.** eingesehen haben, der Herr. Diefs ist schon deshalb das natürlichste, weil dessen Erwähnung unmittelbar vorhergegangen, und zwar in einem Satze, an den das *Vav conv.* anknüpft. Dazu kommt noch die Vergleichung von Cap. 2, 3.: „der Herr liefs mich sehen vier Schmiede." Nach der gewöhnlichen Annahme soll der *angelus collocutor* das Subject seyn; allein diesem gehört durchgängig nur die Deutung, nicht die Vorführung der Bilder an. Das הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל steht hier, wie v. 8., und Cap. 6, 11. mit besonderem Nachdruck. Es zeigt an, dafs Josua hier nicht nach seiner Person, sondern nach seinem Amte, nicht nach seinem Privat-, sondern nach seinem öffentlichen Charakter in Betracht kommt. Das „stehend vor dem Engel des Herrn" wird von den Ausll. meist falsch aufgefafst. Sie nehmen es als gerichtlichen Ausdruck; der Engel des Herrn soll als Richter, der Satan als Kläger, Josua als Beklagter er-

scheinen. Durch diese Auffassung wird der Einsicht in die Bedeutung der ganzen Vision bedeutender Eintrag gethan. Nie wird der Ausdruck: vor jemanden stehen, von dem Erscheinen des Beklagten vor dem Richter gebraucht, immer vielmehr von dem Erscheinen des Dieners vor dem Herrn, um ihm seine Dienste darzubieten und seine Befehle zu erwarten. Vgl. z. B. Gen. 41, 46.: „Joseph war dreifsig Jahre alt, da er vor Pharao stand." 1 Sam. 16, 21.: „und es kam David zu Saul und stand vor ihm und er liebte ihn sehr, und er wurde sein Waffenträger." 1 Reg. 1, 28. 10, 8. Deut. 1, 38. Besonders häufig aber wird die Redensart von dem Dienste des Herrn gebraucht; so von den Propheten 1 Reg. 17, 1.: „es sprach Elias, so wahr der Herr lebt, vor welchem ich stehe", Jerem. 18, 20.; von dem ganzen Volke 2 Chron. 20, 13.; vorzugsweise aber von den Priestern, für deren Dienst er zum *terminus technicus* wurde; vgl. Deut. 10, 8.: „zu dieser Zeit sonderte der Herr aus den Stamm Levi — zu stehen vor dem Herrn, ihm zu dienen, und zu segnen in seinem Namen." 2 Chron. 29, 11.: „Meine Söhne, seyd jetzt nicht träge; denn euch hat der Herr erwählt vor ihm zu stehen, ihm zu dienen und ihm Weihrauch darzubringen." Ps. 135, 2.: „die Diener des Herrn, die da stehen in dem Hause des Herrn." Jud. 20, 27.: „Pinchas stand vor dem Herrn zu jener Zeit." Deut. 17, 12. Demnach sieht der Prophet auch hier den Hohenpriester Josua als solchen beschäftigt dem Engel des Herrn, der v. 2. unter dem allein Gott zukommenden Namen Jehovah erscheint, der sich v. 4. ein ausschliefslich göttliches Werk, die Sündenvergebung, beilegt, zu dienen, seine Gnade für sich und das Volk anzuflehen, und ihm Gebet und Fürbitte darzubringen. Theodoret: τὰς ὑπὲρ τοῦ λάου πρεσβείας προσφέρων τῷ θεῷ. Dafs diese Erklärung die richtige sey, wird bestätigt durch v. 4., wo das עמד לפני ebenfalls von dem Dienste des Herrn vorkommt. — Auch das folgende: und der Satan stand zu (eigentlich über) seiner Rechten, wird gewöhnlich falsch aufgefafst. Man bezieht

dieſs, von der schon als falsch erwiesenen Voraussetzung ausgehend, daſs hier ein gerichtlicher *actus* geschildert werde, auf die angebliche, aber durch nichts bestätigte Sitte des Hebräischen Alterthums, wonach der Beklagte dem Ankläger zur Rechten gestanden haben soll. Das Richtige sah schon Werner in der wohlgerathenen Abhandlung*) *de Josua summo sacerd. ex Zach.* 3, 8. *Jena* 1741.: *„locus ad dexteram eommodissimus est ei, qui alium in opere suo promovere vult, vel impedire.* (Vgl. Ps. 142, 5.: „blicke, o Herr, auf die Rechte, ich habe keinen Freund" u. s. w.) *Amicus itaque a dextera nobis stat, ut nos eo melius juvet et protegat* (vgl. Ps. 109, 31.: „der Herr steht zur Rechten, לִימִין, ihn zu erretten von denen, die seine Seele richten"; Ps. 16, 8. Ps. 121, 6.); *inimicus vero ad dexteram esse dicitur, ut id quod in nobis firmum est, turbet ac debilitet."* Daſs an unserer Stelle durch das Stehen zur Rechten ein heftiger und erfolgreicher Angriff bezeichnet wird, erhellt besonders aus den beiden Parallelst.: Hiob 30, 12. „zur Rechten erhebt sich die Brut; sie schlagen mir ein Bein unter, bahnen sich gegen mich ihre Unglückspfade", und Ps. 106, 9.: „setze einen Gottlosen über ihn und ein Widersacher müsse stehen über seiner Rechten." In beiden bezeichnet das עַל das Drückende, die Rechte an jeder Thätigkeit hindernde, alle Anstrengungen des Angegriffenen lähmende. — Das לְשִׂטְנוֹ erklärt Tarnov treffend: *ut sic nominis sui mensuram ab adversando Satanas dictus impleret.* Rückert: der Feind stand zu seiner Rechten ihn anzufeinden. — Die Scene ist demnach folgende: der Hohenpriester ist in dem Heiligthum, dessen Bau begonnen hatte, beschäftigt die Gnade des Engels des Herrn anzuflehen; dieser läfst sich herab zur Bezeugung seines Wohlgefallens, in Begleitung einer Schaar von Engeln

*) Dagegen ist die weitschweifige *dissert. de Josua summ. sac.* von Zeising, *praes.* J. G. Walch, Jena 1758. ohne Werth, und lohnt nicht der Mühe der Vergleichung.

(vgl. v. 7.) im Tempel zu erscheinen. Mit neidischem Blicke sieht der Satan, dieser geschworne Feind der Gemeinde Gottes, die Wiederherstellung des Gnadenverhältnisses zwischen ihr und dem Herrn. Er macht sich daher auf, dasselbe durch seine Anklagen wiederum zu stören. — Keiner Widerlegung bedarf die Annahme einiger älteren Ausll. (Kimchi, Drusius), dafs durch den Satan hier bildlich Sanballat und seine Genossen bezeichnet werden, welche den Tempelbau zu hindern suchten. Sie wird schon allein durch die Vergleichung des Prologes zum Hiob zurückgewiesen, welchen der sich immer an Früheres anlehnende Sacharjah sicher vor Augen gehabt hat (vgl. auch dort Cap. 1, 10. mit Sach. 6, 5.). Diese Vergleichung ist auch insofern wichtig, als sie uns lehrt, was hier zur Einkleidung und was zur Sache gehört. So wie dort, so ist auch hier, und Apocal. 12, 10., wo der Satan genannt wird ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτῶν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός, der dogmatische Gehalt nur der, dafs der Satan alles aufbietet, um dem einzelnen Gläubigen und der ganzen Gemeinde Gottes Gnade zu entziehen. Dafs er zu dem Ende im Himmel, oder im Tempel zu Jerusalem als Ankläger vor Gott erscheint, gehört nur zur dichterischen, oder prophetisch-symbolischen Darstellung, deren Wesen es erfodert, dafs sie geistige Verhältnisse veräufserlicht der Anschauung vorführt. — Es fragt sich nur noch, welches Mittel der Satan benutzte, um eine Scheidewand zwischen dem Hohenpriester und dem Engel des Herrn aufzubauen. Abgeschmackt ist, was hier die Jüdischen Ausll. nach dem Vorgange des Chaldäischen Paraphrasten ausgesonnen haben, und was auch Hieronymus unvorsichtigerweise von ihnen angenommen. Der Gegenstand der Anklage soll nach ihnen die Ehe der Söhne Josuas mit ausländischen Weibern gewesen seyn. Falsch ist auch die Voraussetzung dieser Jüdischen Ausll. und mehrerer neueren, wie Eichhorn, Theiner u. A., die Anklage, welche der Satan gegen den Hohenpriester erhoben, sey eine unbegründete, er

ganz unschuldig gewesen. Dagegen sprechen v. 3 — 5., wonach der Herr dem Hohenpriester seine Sünde vergibt, und ihm statt seiner unreinen Kleider reine Kleider, das Symbol der aus Gnaden ertheilten Gerechtigkeit anziehen läfst. Das Richtige ist Folgendes. Der Hohenpriester erscheint hier, wie schon gezeigt, als in seinem Amte fungirend. Alsdann aber vertrat er gewissermaafsen die Stelle des ganzen Volkes (Cyrillus: ὁ δέ γε ἱερεὺς νοηθείη ἂν ἀντὶ παντὸς τοῦ λαοῦ.) Dieſs erhellt unter andern aus Richt. 20, 27. 28., wo der Hohenpriester Pinehas zum Herrn spricht: „soll ich noch ferner zum Kriege ausziehen gegen die Söhne Benjamins, meinen Bruder, oder soll ichs lassen? und der Herr sprach: ziehet aus, denn morgen will ich ihn geben in deine Hand." So wie nach Levit. 4, 2. die Sünden des Hohenpriesters dem Volke zugerechnet wurden, „wenn der gesalbte Priester sündigt zur Verschuldung des Volkes" לאשמת העם — wo Rosenm. besser gethan hätte, die Erklärung des Clericus der verdienten Vergessenheit zu überlassen —, so trat umgekehrt der Hohenpriester vor den Herrn belastet mit den Sünden des ganzen Volkes, dessen Stellvertreter er war. Abenesra zu Lev. 4, 13.: והנה הכהן הגדול שקול כנגד כל ישראל „*ecce pontifex max. aequiparatur universo Israeli.*" Vgl. andere Beweise bei Herwerden, *de sacerdote magn. Hebr.* Gröningen 1822. p. 9. Dieser stellvertretende Charakter des Hohenpriesters erhellt hier noch besonders daraus, dafs die Gründe, wodurch der Herr v. 2. den Angriff des Satans zurückweist, sich nicht auf sein Privatverhältnifs, sondern auf das Verhältnifs des ganzen Volkes zum Herrn beziehen. Hierdurch nun werden Zweck und Bedeutung der ganzen Vision erst in ihr rechtes Licht gestellt. Das Volk nach der Rückkehr aus dem Exil, eingedenk der schweren Sünden seiner Väter, sich seiner eignen Sündhaftigkeit bewufst, in dem sichtbar erscheinenden nur schwache Anfänge der göttlichen Gnade sehend, fing an, an derselben zu verzweifeln; es glaubte, dafs Gott das Hohepriesterthum, das

er zum Mittleramt zwischen ihm und dem Volke eingesetzt, nunmehr verworfen habe. Diese Verzweifelung an der göttlichen Gnade mufste ebenso schlimme Folgen haben, wie die falsche Sicherheit, unter denen die von vielen Auslegern einseitig hervorgehobene Nachlässigkeit in der Betreibung des Tempelbaus nur eine einzelne, verhältnifsmäfsig geringe war. Die Erfahrung zeigt, dafs mit dem Verzweifeln an der Sündenvergebung alle Gottesfurcht zusammenfällt, wie schon der Psalmist den engen Zusammenhang beider durch die Worte ausdrückt: „bei dir ist Gnade und viel Vergebung, damit man dich fürchte." Der Prophet läfst nun den Herrn in herrlicher Erscheinung nicht etwa das Volk durch den falschen Trost der eignen Gerechtigkeit in seinen Sünden einschläfern, sondern ihm die Versicherung ertheilen, dafs Er ungeachtet der Gröfse seiner Sünden doch aus freier Gnade nach wie vor das Amt des Hohenpriesters bestehen lassen, und seine Vermittelung annehmen werde, bis dereinst die Zeit komme, wo der wahre Hohepriester, der, welchen Josua nur vorbildete, erscheinen, und eine vollkommne immerwährende Versöhnung stiften werde.

V. 2. Und der Herr sprach zum Satan: es schelte dich der Herr, du Satan, es schelte dich der Herr, der Jerusalem erwählt. Ist dieser nicht ein Brand aus dem Feuer gerettet? — Der Pelagianismus, wie er sich auch bei den neueren Ausll. unseres Abschnittes kund gibt, tritt recht crafs hervor in Jarchis Umschreibung unseres Verses: „*Increpet Jehova te, ille qui elegit Hierosolymam, ut ne ingrediaris coram ipso justum hunc accusare; nonne dignus ille et purus, ideo creptus est ex igne incendii?*" Nicht auf Josuas und des Volkes Würdigkeit, sondern allein auf seine Erwählung, auf sein Erbarmen, welches sich in der Zurückführung des Volkes aus dem Exil geäufsert habe, und das er nun nicht verläugnen könne, ohne mit sich selbst in Widerspruch zu gerathen, gründet der Herr seine Zurückweisung von Satans Anklage. Calvin: „*Hic praedicat deus gratiam suam, qua*

usus fuerat erga sacerdotem, ut statuant fideles fore Josuam superiorem suis hostibus, quia deus opus suum non deseret; semper enim primis ultima respondent, quantum ad gratiam dei: neque fatigatur in ipso cursu beneficientiae." Noch besser Cyrillus: ὅμοιον γὰρ ὡς εἰ λέγοι, τυχὸν πε πλημμέληκεν ὁμολογουμένως ὁ Ἰσραὴλ, καὶ ταῖς σαῖς φιλοψογίαις ἐπισχημένος ὁρᾶται, πλὴν ἐκτέτικε δίκας οὐ μετρίως, ἀνέτλη τὰς συμφορὰς, ἐξεσπάσθη μόλις, ὡς ἐκ πυρὸς δαλὸς ἡμίφλεκτος· ὕστω γὰρ τὰ ἐξ αἰχμαλωσίας ἀπεικονίσατο βλάβη, ἄρτι καὶ μόλις τῆς ἀνηκέστου ταλαιπωρίας διέδρα τὴν φλόγα, παῦσαι δὴ οὖν ἐγκαλῶν τοῖς ἠλεημένοις· θεὸς γὰρ ὁ δικαιῶν, τίς ὁ κατακρίνων; — Das V. גָּעַר, schelten, erhält von Gott gebraucht, der alle Dinge durch sein Wort thut, den Nebenbegriff der thätlichen Unterdrückung und Zurückweisung; vgl. z. B. Ps. 106, 9. Mal. 3, 11. Die Construction mit בְּ erklärt sich daraus, dafs der Affect des Scheltenden in dem Gescholtenen ruht. Die Wiederholung geschieht um zum zweitenmahle den Grund anzuknüpfen: der Herr schelte dich und zwar schelte er dich deshalb u. s. w. vgl. 6, 13. Die Erwählung steht der zeitlichen Verwerfung während des Babylonischen Exils entgegen, vgl. 1, 17. Sie hatte auch während desselben fortbestanden, war aber an ihrer Äufserung gehindert worden. Mit der Zurückführung aus dem Exil hatte dieselbe wieder begonnen (vgl. Röm. 11, 1. ff.), und keine Machination des Satan sollte sie ferner hindern. Der Ausdruck: „ein Brand aus dem Feuer gerettet", ist entnommen aus Amos 4, 11.: „ihr seyd wie ein Brand gerettet, aus dem Feuer", zur Bezeichnung grofsen Unglückes, welches jedoch durch die Gnade des Herrn nicht zu gänzlicher Vernichtung ausgeschlagen ist. In dem: es sprach der Herr: es schelte dich der Herr, liegt zugleich eine Unterscheidung des Herrn und seines Engels, und eine Gleichstellung des letzteren mit ihm in Bezug auf göttliche Würde und Ehre.

V. 3. Und Josua hatte unreine Kleider an und stand vor dem Herrn. Nach mehreren Ausll. (Eichhorn, Theiner u. A.) sollen die unreinen Kleider den Zustand der Angeklagten bezeichnen, die bei den Römern also vor Gericht erschienen und den Namen *sordidati* führten. Allein bei den Hebräern findet sich von solcher Sitte keine Spur; es beruht diese Auslegung auf der unrichtigen Annahme, dafs durch das Stehen vor dem Herrn auf einen gerichtlichen Akt hingedeutet werde; sie ist unvereinbar mit v. 4., wonach durch das Ausziehen der unreinen Kleider die Ertheilung der Sündenvergebung bezeichnet wird. Hieraus geht hervor, dafs diejenige Auslegung die allein richtige ist, wonach durch die schmutzigen Kleider, nach dem häufigen Sprachgebrauche der Schrift (vgl. z. B. Jes. 64, 5.: „wir alle sind wie der Unreine, und wie ein befleckles Kleid sind alle unsere Gerechtigkeiten." Jes. 4, 4. Prov. 30, 12.), die Sünden bezeichnet werden, mit Beziehung auf die Verordnung, wonach der Hohenpriester nur in reinen Kleidern vor dem Herrn erscheinen durfte. Der Hohenpriester, beschäftigt dem Herrn zu dienen, trat vor ihn nicht in der vom Gesetze verlangten Reinheit, sondern beladen mit seinen und des Volkes Sünden. Hierin glaubte der Satan die sicherste Handhabe für seinen Angriff zu finden, aber er täuschte sich. Der Herr, der sein Volk geläutert hatte doch nicht als Silber (Jes. 48, 10.), der damit zufrieden war, dafs der Schmelzofen des Elendes nur die gröbsten Schlacken der Sünde weggenommen, und in dem Volke die ersten Anfänge wahrer Bufse, einen Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit hervorgerufen hatte, der nicht durch Härte erstickt, sondern durch freundliches Entgegenkommen genährt werden mufste, ertheilte ihm aus Gnaden, was es nicht besafs; er gewährte dem Hohenpriester und in ihm dem Volke die Gabe der Rechtfertigung.

V. 4. Und er antwortete und sprach zu denen, die vor ihm standen: nehmet hinweg von ihm die unreinen Kleider, und er sprach zu Josua: siehe

ich nehme hinweg von dir deine Sünde und man wird dir Feierkleider anthun. So wie durch die schmutzigen Kleider die Sünde, so wird durch das auf Geheifs des Herrn geschehene Anziehen reiner und glänzender Kleider die Ertheilung der Sündenvergebung und Rechtfertigung bezeichnet. Verwerflich ist die Erklärung von Mark, wonach durch die symbolische Handlung und durch die Erklärung derselben in der Anrede an Josua nicht die Rechtfertigung, sondern die Heiligung bezeichnet werden soll. Nur von der ersteren steht die Redensart: die Sünde vorüber gehen lassen, vgl. z. B. 2 Sam. 12, 13. Für die Sündenvergebung spricht auch v. 10. („ich tilge die Sünde dieses Landes an Einem Tage"), wo der dem Hohenpriester und durch ihn dem Volke zu gewährenden vorbildlichen Rechtfertigung die wahre und vollkommne durch den Messias zu gewährende entgegengesetzt wird. Eine ähnliche symbolische Darstellung der Sündenvergebung findet sich Jes. 6, 6. Der Prophet hält sich beim Anschauen der göttlichen Heiligkeit für verloren, weil er unrein sey und unter einem Volke unreiner Lippen wohne. „Und da flog zu mir einer von den Seraphim und in seiner Hand war ein glühender Stein (das Feuer Symbol der Reinigung) — und er liefs ihn rühren an meinen Mund und sprach: siehe dieses rührt an deine Lippen und es weicht deine Missethat und deine Sünde wird vergeben." Das נגע steht häufig, wo eine stumme Anrede, Frage oder Bitte vorhergegangen, und wird dann von den Ausll., die diefs übersehen, fälschlich in der Bed.: die Rede anfangen, genommen, vgl. z. B. Gesenius zu Jes. 14, 10., wo zu beachten gewesen wäre, dafs in dem Eintritte des Königs von Babel in die Unterwelt eben so wohl eine Anrede an die dort versammelten Schatten eingeschlossen lag, wie in der stummen Verbeugung, mit der Jemand in eine Gesellschaft tritt. *) Hier ist

*) Das Richtige sah schon Vitringa, zu Sach. 1, 11.: „*Ad animum vocari velim, in omni casu, in quo vox* נגע *vel* ἀπτομαι

die Bedeutung: die Rede anheben, um so weniger passend, da eine stillschweigende Anrede und Bitte des Josua durch das unmittelbar vorhergehende: „er stand vor dem Herrn," deutlich angedeutet wird. So oft der Hohenpriester vor dem Herrn erschien, lag in seinem Erscheinen die Bitte um Sündenvergebung eingeschlossen. — Die, welche vor dem Herrn, oder vor seinem Engel stehen, sind seine obern Diener, die Engel, vgl. Jes. Cap. 6. Diese sollen ebenso wie dort, seinen niedern Diener mit den Zeichen der Sündenvergebung schmücken, die Er allein ertheilen kann. Der *Infin.* הלבש steht nicht etwa gradezu für das *verbum finitum;* auch ist das letztere nicht etwa als ausgelassen zu betrachten. Der *Infin.* bezeichnet die reine Handlung, ohne die Begleitung der Person, des *numerus* und des *modus*, vgl. Ewald p. 558. Auf die Handlung kam es aber hier allein an; die Bestimmung der handelnden Personen gehörte in die vorhergehende Anrede an diese. In der Anrede an Josua wird sie um so mehr ausgelassen, da sie nicht zum Wesen, sondern zur Einkleidung gehörte, da seine Aufmerksamkeit einzig und allein auf den Urheber der Sündenvergebung gerichtet werden sollte, nicht auf die Werkzeuge, deren er sich zu ihrer Symbolisirung bediente.

V. 5. Und ich sprach: sie mögen ihm doch auch eine reine Hauptbinde aufsetzen, und da setzten sie ihm eine reine Hauptbinde auf und zogen ihm Kleider an, und der Engel des Herrn blieb zugegen. — Der Prophet, bisher nur stummer Zuschauer und Referent, tritt hier, kühn gemacht durch die Liebe zu seinem Volke, plötzlich als mithandelnde Person auf. Calvin: „*con-*

---

usurpatur in exordio orationis vel narrationis absque antecedente interrogatione, semper interrogationem tacitam supponi, perinde ac in libr. sacr., ubi incipiunt a copula et, licet nihil aliud praecesserit, semper supponitur aliquid antecedens, cum quo historia vel oratio tacita cogitatione connectitur."

silium prophetae, sacerdotem ita fuisse ornatum splendidis vestibus, ut tamen nondum omni ex parte constaret dignitas; ideo cupit propheta adjungi etiam mundam cidarin, vel tiaram." Mehrere Ausll. nehmen an, dafs durch die Ertheilung reiner Kleider an den Hohenpriester die Ertheilung der Sündenvergebung an ihn, insofern er Repräsentant des Volkes war, bezeichnet werde, durch die Aufsetzung des reinen Hauptschmuckes dagegen die Bestätigung in seiner hohenpriesterlichen Würde. Allein diese Annahme ist schon deshalb unstatthaft, weil der reine Hauptschmuck dasselbe symbolisiren mufs, wie die reinen Kleider. Dazu kommt, dafs es dann unerklärlich ist, warum in der Ausführung das Aufsetzen des Hauptschmuckes dem Anziehen der Kleider vorhergeht, ein Grund, der nicht durch die ungrammatische Erklärung von Kimchi u. A.: „sie setzten ihm die Hauptbinde auf, nachdem sie ihm die Kleider angezogen," bei der das *fut.* mit *Vav convers.* gradezu in sein Gegentheil, ein Plusquamperf., verkehrt wird, beseitigt werden kann. Das Richtige ist vielmehr Folgendes. Der Prophet will den Gedanken ausdrücken, dafs der Herr dem Hohenpriester und in ihm dem Volke, gänzliche Reinheit vor ihm ertheile. Diesen symbolisirt er nun also. Der Herr gibt blos den Befehl dem Josua reine Kleider anzuziehen. Noch ehe derselbe ausgeführt wird, bittet der Prophet, dafs doch auch der unreine Bestandtheil in der Kleidung des Hohenpriesters, von welchem in dem Befehle nicht die Rede gewesen, mit entfernt werden möge. Seine Bitte wird erhört, und Josua wird nun von Kopf bis zu Fufse (daher geht das Aufsetzen der Hauptbinde voran) neu gekleidet. Das: „und der Engel des Herrn stand:" erklärt Michaelis treffend: „*ritum tanquam herus imperans, probans et praesentia sua ornans.*" Dafs der Engel des Herrn bei der ganzen Handlung zugegen bleibt, nicht etwa mit dem Befehle zufrieden, die Ausführung allein seinen Dienern überläfst, ist ein Beweis der Werthschätzung seines Volkes und seiner zärtlichen Sorgfalt für dasselbe.

V. 7. Und der Engel des Herrn bezeugte Josua und sprach.

V. 8. Also spricht der Herr! wenn du in meinen Wegen wandeln, und meine Gebote halten wirst, so sollst du mein Haus richten und meine Vorhöfe hüten und ich gebe dir leitende unter diesen meinen Dienern. Der Entsündigung des Hohenpriesters, und in ihm des Volkes, folgt hier die Bestätigung in seinem Amte, ebenfalls eine Verheifsung für das Volk einschliefsend, da ja der Hohenpriester der Mittler zwischen Gott und dem Volke war, und da das Volk nicht verworfen werden konnte, so lange der Hohenpriester als solcher Gott angenehm blieb. Das Gegentheil von dem, was hier verheifsen wird, hatte in den Zeiten des Babyl. Exils statt gefunden, vgl. Jes. 43, 27. 28.: „dein erster Vater (der Hohenpriester, wie diefs aus dem Parallelismus und aus v. 28. hervorgeht) hat gesündigt und deine Mittler haben gegen mich gefrevelt. Darum entheilige ich die Fürsten des Heiligthums und gebe zum Banne Jakob." Das Richten oder Regieren des Hauses Gottes bezeichnet *supremam curam rerum sacrarum.* Das Hüten der Vorhöfe des Herrn, die dem Hohenpriester obliegende Sorge für die Fernhaltung jedes abgöttischen und gottlosen Wesens, zunächst von dem äufseren Tempel, vgl. 2 Chron. 19, 11. 23, 18. Jerem. 29, 26., dann von der Gemeinde Gottes, die in ihm ihren Mittelpunkt hatte. Hier erscheint diefs nicht als Pflicht, sondern als Lohn, insofern die Thätigkeit für das Reich Gottes die höchste Ehre und Gnade ist, welche Gott dem sündigen Sterblichen gewähren kann. In den Worten: „ich gebe dir leitende unter diesen, die da stehen," verheifst der Herr seinem niedern Diener den Beistand seiner höhern. Man begreift kaum, wie dieser einfache Satz so häufig misverstanden worden. Das מהלכים ist Chaldaisirende Form des *Part.* in Hiph. statt der gewöhnlichen מוליכים. Das Hiph. in der Bedeutung leiten z. B. Jes. 42, 16.: „ich leite die Blinden auf dem Wege, den sie nicht wissen."

Die Erklärung von Michaelis (*suppl.*, 557. 58.): *„dabo tibi ministernim inter eos, qui hic stant, angelos mihi ministrantes,"* bei der das מהלכים als *Plural* des *Nomens* מהלך genommen wird, hat das gegen sich, dafs das *nomen* nie in der ihm hier beigelegten Bed. *munus* vorkommt, wozu noch kommt, dafs dieser Gedanke, die Aufnahme eines irdischen Dieners Gottes in den Chor der himmlischen, ein dem ganzen A. T. fremdartiger ist. Der Erwähnung anderer noch unhaltbarerer Erklärungen überheben wir uns billig.

V. 8. Höre doch Josua, Hohenpriester, du und deine Gefährten, die vor dir sitzen; denn ihr seyd Vorbilder; denn siehe! ich bringe meinen Knecht Zemach. — Den Zusammenhang mit dem Vorigen gibt treffend Kimchi so an: *„dicit, quamvis adducam nunc vobis hanc salutem, adhuc adducam vobis salutem majorem, quam hanc, tempore, quo adducam servum meum Zemach."* Wir stellen hier zuerst eine Untersuchung über das Wort מופת an. Es wird gewöhnlich angenommen, die Grundbedeutung dieses Wortes sey die, *demonstratio, ostensio;* wir dagegen behaupten, dafs die Grundbedeutung die der staunenden Verwunderung ist, und zwar aus folgenden Gründen. 1. Hierauf führt schon das Arab. أفت, אָפַת, zuerst jede Verwunderung erregende Sache, عجب, dann speciell ein Unglück, welches durch seine Gröfse Verwunderung und Staunen erregt (vgl. Jes. 52, 14.), داهية (Schultens zu Hiob p. 423.); beide Bedeutungen lassen sich nicht ableiten, falls man die Grundbedeutung *demonstratio* annimmt. Falsch ist die Behauptung von Gesenius *(thes. s. v.* אפת) das ت in أفت sey nicht radical. Er gründet dieselbe auf die Combination des أفت mit أفة *calamitas, pernicies noxa*, von der Wurzel أيف. Allein beide Wörter haben gar nichts miteinander gemein. Das أفت bedeutet nicht an und für sich Un-

glück, ebenso wenig wie das מוֹפֵת Ps. 71, 7. Denn dieſs als Grundbedeutung angenommen, wie könnte daraus wohl die Bedeutung des Wunders fliefsen? 2. Schon allein der Hebräische Sprachgebrauch erfordert die Grundbedeutung des verwundernden Erstaunens. Denn nur aus ihr lassen sich alle Bedeutungen des Wortes ableiten, namentlich die Ps. 71, 7. Die häufige Zusammenstellung des מוֹפֵת mit אוֹת, weit entfernt zu erweisen, dafs beide Wörter ganz gleich bedeutend sind, thut vielmehr das Gegentheil dar; sie zeigt, dafs beide, Bezeichnungen derselben Sache aus verschiednem Gesichtspunkte seyn müssen, und hier ist, wie dieſs auch die Vergleichung anderer Sprachen bewährt (*τέρας* und *σημεῖον* — *prodigium* und *signum*), kaum eine andere Beziehung möglich, als die doppelte, theils auf die subjective Empfindung, theils auf die objective Bedeutung einer Sache. Indem der eine Referent diese, der andere jene Beziehung hervorhob, konnte es geschehen, dafs das zu Gunsten des Hiskias geschehene Wunder in den Büchern der Könige אוֹת in der Chronik מוֹפֵת genannt wird, woraus man fälschlich geschlossen hat, dafs beide Wörter ganz gleichbedeutend seyn müfsten. — Speciell aber wird מוֹפֵת von einer Sache oder einer Person gebraucht, welche dadurch staunende Aufmerksamkeit auf sich zieht, dafs sie eine zukünftige abbildet und vorbedeutet. Diese specielle Bed. findet sich aufser der unsrigen an 4 Stellen. Jes. 8, 18. nennt seine Söhne, wegen der heilverkündenden Namen, welche der Herr ihnen gegeben und sie dadurch zu Typen der bevorstehenden Errettung eingesetzt hat, Zeichen und Wunder (אוֹתוֹת und מוֹפְתִים) in Israel. Nach Jes. 20, 3. geht der Prophet, als Typus des Ägyptischen Volkes drei Jahre nackt zum Zeichen und zum Wunder über Ägypten. Ez. 12, 6. sagt der Herr zu dem Propheten, nachdem er ihm den Auftrag gegeben, durch seine Handlungen die zukünftigen Schicksale Israels abzubilden, „denn zu einem Wunder habe ich dich gesetzt für das Haus Israel;" vgl. v. 11.: „sage, ich bin euer Wunder; wie ich gethan habe, so soll euch

gethan werden; in die Gefangenschaft sollen sie gehen." Ez. 24. stirbt dem Propheten seine Frau; er darf auf den Befehl des Herrn nicht über sie wehklagen; dadurch wird die Aufmerksamkeit des Volkes auf das höchste erregt; es ahnet, dafs das Betragen des Propheten einen tieferen Grund habe. Sie erhalten vom Herrn den Bescheid: „Ezechiel soll euch zum Wunder seyn; wie alles, was er gethan hat, werdet ihr thun" (V. 24.; vgl. v. 27.) An allen diesen Stellen entspricht das מופת dem τύπος τῶν μελλόντων, nur mit dem Unterschiede, dafs das letztere nur die objective Bedeutung der Sache, ohne Rücksicht auf die dadurch hervorgerufene subjective Empfindung hervorhebt. Diefs sah schon Coccejus: *„viri portenti sunt illi, in quibus mirum aliquid, vel insolitum fit, quo excitentur homines ad cogitandum de promissionibus meis."* — Gehen wir jetzt zur Erläuterung des Einzelnen über. Unter den Gefährten des Josua, welche mit ihm zur Aufmerksamkeit aufgefordert werden, sind seine Collegen, die Priester niederen Ranges, zu verstehen. Diefs erhellt 1. aus dem Zwecke der ganzen Weissagung. Es ist in derselben durchgängig von Josua nicht als Privatperson, sondern als Hohenpriester die Rede. Er erscheint als mit den Funktionen seines Amtes beschäftigt; er wird selbst in unserem Verse nachdrücklich als Hohenpriester angeredet. Wenn daher hier von Gefährten desselben die Rede ist, so können diefs nicht solche seyn, die mit ihm in irgend einer andern Beziehung verbunden waren, sondern nur seine Collegen im priesterlichen Amte. 2. Darauf führt auch der Zusatz „die vor dir sitzen." Dieser bezeichnet nicht etwa, wie Michaelis fälschlich annimmt, das Verhältnifs des Lehrers zu seinen Schülern, sondern vielmehr das des Vorsitzenden in einem Collegium zu seinen Beisitzern, und überhaupt des Vorgesetzten zu seinen Untergebenen; vgl. Ez. 8, 1. Num. 3, 4. 1 Sam. 3, 1. Das *Verbum* ישב ist der *terminus technicus* zur Bezeichnung der Sitzungen öffentlicher Beamteten, vgl. z. B. Exod. 18, 13. Solche Sitzungen der Priester unter dem Vor-

sitze des Hohenpriesters wurden nicht selten veranstaltet, vgl. Lhightfoot zu Mat. 26, 3., Lund, p. 517. Der von diesen Sitzungen entnommene Ausdruck wurde dann im Allgemeinen auf das Verhältnifs des Hohenpriesters zu den Priestern als seinen Untergebenen übertragen. So wie hier die Priester als Gefährten des Hohenpriesters, so werden sie Esr. 3, 2. als seine Brüder bezeichnet: „es erhob sich Josua und seine Brüder, die Priester, und Serubabel und seine Brüder." — Das vielfach falsch aufgefafste כִּי gibt den Grund an, weshalb Josua und seine Gefährten zur Aufmerksamkeit aufgefordert werden. Sie müssen die Verheifsung des Messias mit besonderer Aufmerksamkeit anhören, weil sie als seine Vorbilder zu ihm in einem näheren Verhältnifs stehen, weil ihr Stand durch ihn, indem er die Idee desselben vollkommen realisirt, verherrlicht werden wird. Viele Schwierigkeit hat den Auslegern das הֵמָּה gemacht, insofern dasselbe sich ausschliefslich auf die Gefährten des Josua zu beziehen scheint, während er selbst doch als das Haupt den Messias am vollkommensten vorbildete. Diese Schwierigkeit fällt weg durch die Bemerkung, dafs der Prophet von der zweiten Person plötzlich zur dritten übergeht, s. v. a.: „Josua und seine Gefährten sollen hören; denn sie sind" u. s. w. Diefs erhellt aus v. 9., wo von Josua in der dritten Person die Rede ist. Beispiele eines ähnlichen Überganges sind sehr häufig; vgl. z. B. Zeph. 2, 12.: „auch ihr Kuschäer, Todte meines Schwerdtes sind sie (הֵם). Ez. 28, 22. „siehe ich komme über dich, Sidon, und verherrliche mich in dir, und sie sollen erfahren, dafs ich der Herr bin, wenn ich in ihr, u. s. w. Jerem. 7, 4. — Das zweite כִּי zeigt den Grund an, weshalb Josua und seine Collegen אַנְשֵׁי מוֹפֵת sind. Dieser liegt in der Erscheinung des Gegenbildes. Denn ist diefs nicht real, so fällt ja auch das Vorbild weg. Diefs Gegenbild, der Messias, wird durch eine doppelte Benennung bezeichnet. Zuerst: mein Knecht, wie Jes. 42, 1. 49, 3. 5. 50, 10. 52, 13. 53, 11. Ez. 34, 23. 24. Dann צֶמַח, Sprofs. Diese letztere

Benennung enthält die Bezeichnung der anfänglichen Niedrigkeit des Messias, nach der er nicht einem stolzen Baume, sondern einem Sprösling ähnlich seyn wird, der erst nach und nach zum Baume emporwächst. Dieſs erhellt aus der Vergleichung der schon p. 5. ff. zusammengestellten Parallelstellen. Unter diesen hat Sacharjah nach seinem sonstigen Verhältniſs zu diesen Propheten zu urtheilen, wahrscheinlich besonders die des Jeremias (23, 5.; 33, 15.) und Ezechiel vor Augen gehabt. Es ist unnöthig mit mehreren Ausll. anzunehmen, daſs Sproſs hier stehe f. Sproſs Davids. Der Ausdruck bezeichnet vielmehr die anfängliche Niedrigkeit des Messias überhaupt, nicht, wie Jes. 11, 1., speciell seinen Ursprung aus der in Niedrigkeit versunkenen Familie Davids, der freilich eine nothwendige Folge der ersteren ist. Unrichtig ist die Behauptung Quenstedts: „*germen est nomen originis et filiationis — semper respectum habet ad id, cujus est germen.*" Auch Jes. 53, 2. wird ja der Messias ohne Rücksicht auf seine Abstammung zur Bezeichnung seiner anfänglichen Niedrigkeit als ein zarter Schöſsling, יוֹנֵק im Gegensatze gegen einen stolzen Baum bezeichnet. Calvin: „*comparat Christum surculo, quia de nihilo, ut ita dicam, oriri visus est, propterea quod principium ejus contemptibile fuit. Quid enim obtinuit excellentiae Christus in mundo, quum natus est, quomodo auspicatus est regnum suum? et quomodo initiatus est suo sacerdotio?*" — Die LXX. geben das צֶמַח durch *ἀνατολὴ* wieder, was sie aber nicht, wie mehrere Ausll. fälschlich angenommen, in der Bed. „aufgehendes Licht," sondern, wie schon Hieronymus zu 6, 12. richtig gesehen, in der Bed. Sproſs gebraucht haben. Zu dieser Bed. kommt das *ἀνατολὴ* bei ihnen vor Ez. 16, 7. (*ἀνατολὴ τοῦ ἀγροῦ*) 17, 10.; das *Verbum* צָמַח wird von ihnen abwechselnd durch *ἀνατέλλειν*, *ἐξανατέλλειν*, und durch *φυεῖν*, *ἀναφυεῖν* und *βλαστάνειν* wiedergegeben; Jer. 33, 15. übersetzen sie das צֶמַח durch *βλαστός*, wie Symm. ebendas. und 23, 5. durch *βλάστημα*. (Vgl. Mark *exercitt. misc. p.* 160. *sqq.*) —

Dafs durch den Knecht des Herrn Zemach der Messias bezeichnet werde, war unter den älteren Juden die herrschende Annahme. Der Chaldäer umschreibt הא אנא מיתי ית עבדי משיחא דיתגלי: „siehe ich bringe meinen Knecht den Messias, der offenbar werden wird." In Echa Rabbati wird Zemach unter den Namen des Messias angeführt. Auch in der Christlichen Kirche war diese Ansicht von jeher die herrschende. Einige Kirchenväter jedoch (Theodoret z. d. St. und wahrscheinlich, so viel aus seinen dunkeln Ausdrücken abgenommen werden kann, Eusebius, *demonstr. l.* 4. *c.* 17.) fanden hier den Serubabel, verleitet durch den Misverstand der Worte: „er wird meinen Tempel bauen" in der Parallelst. Cap. 6, 13. Aus einem andern Grunde, der Sucht die Beziehungen auf den Messias soviel als möglich zu beseitigen, fand dieselbe Annahme Beifall bei einigen späteren Jüdischen Ausll. und bei Grotius. Bei ihrer Widerlegung dürfen wir uns nicht lange aufhalten. Noch stärker, als das, was gewöhnlich ihr mit Recht entgegengehalten wird, — dafs das צמח constante Bezeichnung des Messias sey und als solche namentlich bei dem Vorbilde des Sacharjah, dem Jeremias vorkomme; dafs hier eine zukünftige Person verheifsen werde, während Serubabel schon längst in der neuen Colonie würksam war — spricht dagegen, dafs durch sie der ganze Zweck der Weissagung vernichtet wird. Wie kommt Serubabel in eine Weissagung, die sich durchgängig nur mit dem Priesterthum beschäftigt? Wie kann seine Erscheinung speciell ihnen als für sie besonders ehrenvoll und erfreulich angekündigt, wie kann sie dem niederen ihnen früher ertheilten Gute, der göttlichen Bestätigung ihres Amtes, als das höhere entgegengestellt werden? In welcher Beziehung wären wohl die Priester Vorbilder des Serubabel? In welchem Sinne könnte diesem die Tilgung der Sünde des Landes an einem Tage (vgl. v. 9.) beigelegt werden? — Es bleibt uns jetzt nur noch die Frage zu beantworten übrig, in welchem Sinne hier die Priester Vorbilder des Messias genannt werden. Un-

möglich kann dasjenige, was die Priester zum Vorbilde des Messias machte, etwas anderes seyn, als was das Charakteristische ihres Amtes bildete. Denn dafs auf das Amt, nicht aber auf die Person des Josua geschen werde, geht schon daraus hervor, dafs ihm seine Collegen beigesellt werden. Das Charakteristische in dem priesterlichen Amte bestand aber in der Vermittelung zwischen Gott und dem Volke, und diese äufserte sich nach der Beschaffenheit des letztern, vornehmlich in der Erwerbung der Sündenvergebung durch Opfer und durch Fürbitte. Der Messias kann daher nur insofern als Gegenbild des Priesterthums dargestellt werden, als er die von jenem nur unvollkommen gewährte Vermittelung und Entsündigung vollkommen gewähren sollte. Dieſs wird noch durch folgende Gründe bestätigt. 1. Wir sahen schon, dafs in dem Vorhergehenden das wegen der Vergebung seiner Sünden bekümmerte Volk durch die Versicherung getröstet wird, dafs der Herr ihrer ungeachtet das Priesterthum nicht verwerfen werde. Wenn nun bisher das Priesterthum durchgängig nur in Bezug auf die Entsündigung des Volkes in Betracht kam, wenn Josua als mit der Erwerbung derselben beschäftigt erscheint, wie läfst es sich denn anders denken, als dafs der hier verheifsene gegenbildliche Hohepriester nur in Bezug auf die durch ihn zu bewirkende vollkommene Entsündigung dem vorbildlichen gegenübergestellt wird? 2. Der Herr verheifst v. 9. ausdrücklich, dafs er durch seinen Knecht die Sünden des ganzen Landes tilgen werde. 3. Die Sündenvergebung ist ein durchgängiges charakteristisches Merkmahl der Messianischen Zeit (vgl. 1, 1. p. 267.). Sacharjah C. 13, 1. hebt als die Hauptwohlthat, welche denen, die auf den Durchstochenen sehen werden, zu Theil wird, die hervor, dafs sie einen geöffneten Brunnen haben werden für alle Unreinigkeiten und Sünden. Am meisten Licht aber fällt auf unsere Stelle durch die Jes. 53., wo der Messias zugleich als das wahre Opfer und als der wahre Hohenpriester dargestellt wird. Als letzterer besprengt er viele Völker (52, 15.); er bringt ein

Schuldopfer dar (53, 10.); er vertritt die Sünder (v. 12.). Der Unterschied zwischen dieser Stelle und der unsrigen ist nur der, dafs hier nicht wie dort das Mittel angegeben wird, wodurch der wahre Hohepriester die Entsündigung bewirken soll. Als Hohepriester erscheint übrigens der Messias auch schon in Ps. 110.

V. 9. Denn siehe, der Stein, den ich vor Josua gelegt habe, auf diesen einigen Stein sollen sieben Augen gerichtet seyn; siehe, ich will ihn aushauen spricht der Herr Zebaoth, und tilgen die Sünde des Landes an einem Tage. Das כִּי zeigt, dafs dieser Vers eine Begründung des letztvorhergehenden Satzes: „denn ich bringe meinen Knecht Zemach", seyn mufs, eben so wie das erste כִּי in v. 8. den Grund des: „höre", das zweite den Grund des: „sie sind Vorbilder" angibt. Die Erscheinung des Messias hatte in dem sichtbar Erscheinenden Alles gegen sich; der ärmliche Zustand der neuen Colonie schien alle Aussicht auf die Erfüllung so glänzender Verheifsungen zu benehmen, vgl. c. 4, 10. Der Herr, der Allmächtige (Jehovah Zebaoth), lenkt daher durch die Verweisung auf seine liebende Sorge für das Beste der Theokratie, als auf den Grund dieser Segnungen, den Blick von dem sichtbar Erscheinenden ab. Dafs die sieben Augen nicht als auf dem Steine befindlich, sondern als auf ihn gerichtet betrachtet werden müssen, bedarf, als von den neueren Auslegern allgemein zugestanden, kaum eines Beweises. Es genügt schon die Verweisung auf c. 4, 10., wo die sieben Augen des Herrn als solche bezeichnet werden, welche auf den Perpendikel in Serubabels Hand sehen, und zwar so, dafs diese sieben Augen als solche angeführt werden, deren in dem Vorigen schon erwähnt worden. Das Auge Gottes dient nicht selten zur Bezeichnung der göttlichen Vorsehung. Dem Sacharjah eigenthümlich aber ist, dafs er die speciellste Fürsorge Gottes für den Stein durch das Ruhen von sieben Augen Gottes auf ihm bezeichnet. Es scheint, dafs er hierbei Babylo-

nische oder Persische symbolische Darstellungen vor Augen hatte. Dafs namentlich den Persern ähnliche bildliche Bezeichnungen eigen waren, geht daraus hervor, dafs gewisse Vertraute des Königs den Namen ὀφθαλμοὶ βασιλέως führten; vgl. Suidas und Hesychius *s. v.*, *Brisson. de reg. Pers. princ. p.* 264. *ff.*; eine Bezeichnung, welche wahrscheinlich, wie ja das ganze Persische Reich eine sichtbare Darstellung des himmlischen Reiches des Ormuzd seyn sollte, dessen Repräsentant der König war (vgl. Beiträge I, p. 125. ff.), aus der Theologie entnommen worden. — Es fragt sich ferner, was durch den Stein bezeichnet werde, auf den die sieben Augen gerichtet sind. Die älteren Ausleger meinen fast einstimmig, der Messias. Allein dagegen spricht das: „den ich vor Josua gelegt habe", wodurch der Stein als etwas schon vorhandenes, in Zukunft nur auszuschmückendes erscheint, so wie auch das: „ich will ihn aushauen." Andere denken an den Grundstein des Tempels; allein man sieht nicht ein, wie dieser gravirt werden sollte. Das Richtige ist vielmehr, dafs der unbehauene Stein, welcher durch den Herrn polirt und gravirt werden soll, Bild der Theokratie und ihres Sitzes, des Tempels ist, bezeichnend ihre gegenwärtige Niedrigkeit und ihre durch den Herrn herbeizuführende Verherrlichung. Der Stein wird denn ganz passend bezeichnet als liegend vor Josua, weil diesem, wie v. 7. gesagt worden, zu jener Zeit die höchste Aufsicht über die Theokratie oblag. Die Polirung und Gravirung des rohen Edelsteins (vgl. Exod. 28, 9. 11. 21. 36. 39. 30.) besteht vorzugsweise in der Sendung des Messias, ohne jedoch die früheren Gnadenerweisungen Gottes auszuschliefsen. Durch ihn sollte ja nach Haggais gleichzeitiger Weissagung, c. 2, 7 — 10. der zweite Tempel mit Ehre erfüllt, und herrlicher werden, als der erste. פֹּתֵחַ פְּתוּחִים, Öffnungen öffnen, graviren. Das *Verbum* מוּשׁ sonst intrans. *recedere*, hier transitiv. Dieses Land, das Judäische, was hier allein genannt wird, obgleich die durch den Messias zu bewirkende Entsündigung sich weiter,

auch über die ganze Heidenwelt erstrecken sollte, weil des Propheten Absicht in unserer ganzen Weissagung nur darauf gerichtet ist, die bekümmerten Gemüther seines Volkes zu trösten. In dem: „an einem Tage", wo der Tag als die kürzeste Zeitfrist steht, liegt, dafs die durch den Messias zu bewirkende Entsündigung nicht wie die durch das vorbildliche Priesterthum bewirkte, eine stets zu wiederholende, sondern eine in Einer Handlung zu vollendende seyn werde.

V. 10. Zu dieser Zeit werdet ihr einer dem andern zurufen: zum Weinstock und zum Feigenbaum! So übersetzt richtig De Dieu, *crit. sacr.* Matter Andere: „ihr werdet einer den andern einladen unter" u. s. w. Die Worte enthalten ein Bild der Ruhe, des Friedens und des Glückes *(summa et laetissima tranquillitas in amoena omnium copia. De Dieu.)*, wie sie eine Folge der durch den Messias erworbenen Sündenvergebung seyn werden.

5. Der Leuchter mit den beiden Ölbäumen. Cap. 4.

Zwischen dieser Vision und der vorigen hat man sich eine Pause zu denken. Der *angelus interpres* hatte sich eine Weile von dem Propheten entfernt, und dieser war aus der Ekstase in den Zustand des gewöhnlichen Bewufstseyns zurückgetreten. Hieronymus: *„quotiescunque humana fragilitas suae relinquitur imbecillitati, deus a nobis et angelorum ejus auxilium abire credendum est"*. „Und der Engel der mit mir redete — heifst es v. 1. — kehrte zurück und weckte mich, wie einen Mann, der vom Schlafe erweckt wird." Hier haben wir die tiefste Bezeichnung des Zustandes der Propheten bei ihren Weissagungen (vgl. 1, 1. p. 293. ff.) im Verhältnisse zu dem gewöhnlichen. Beide verhalten sich zu einander wie Schlaf und Wachen. Der gewöhnliche Zustand, in welchem wir, den sinnlichen Eindrücken hingegeben, das geistige Auge nicht zur Anschauung des göttlichen erheben können, ist

ein Zustand geistigen Schlafes; die Ekstase, bei der die Sinne und das ganze Selbstleben ruhen, und nun die Bilder der göttlichen Dinge sich in der Seele wie in einem reinen und ungetrübten Spiegel darstellen, ein geistiges Wachen. Diesen allein richtigen Sinn hat unter allen Auslegern wohl nur Cyrill erkannt, welcher bemerkt: „unser Zustand ist gegen den der Engel wie ein Schlaf zu achten." Die übrigen, wie Theodoret, Hieronymus, Vitringa, sind durch ihre falschen vorgefafsten Meinungen über den Zustand der Propheten bei ihren Weissagungen (vgl. 1, 1. p. 294.) irregeleitet worden. Sie meinen, der Prophet sey in das Anschauen der Vision, Cap. 3., so vertieft gewesen, dafs es der Ermahnung des *angelus interpres* zur Aufmerksamkeit auf das neue sich darbietende Schauspiel bedurft habe. Allein diese Annahme ist schon deshalb unstatthaft, weil sie das: „und der Engel kehrte zurück" aufser Acht läfst, und gar keine Bedeutung für das Weggehen des Engels anzugeben weifs.

Das neue Gesicht, welches sich dem Propheten nun darbietet, ist folgendes. Er sieht einen Leuchter von purem Golde, und über demselben einen Ölbehälter, aus welchem das Öl in die sieben Lampen des Leuchters, in jede durch sieben Röhren hinabfliefst. Zu beiden Seiten des Leuchters und über denselben hervorragend stehen zwei Ölbäume. Den Sinn dieses Emblems giebt der *angelus interpres*, nachdem er den Propheten durch die Frage: „weifst du nicht, was dies bedeutet?" zugleich an seine menschliche Schwäche erinnert, und auf die tiefe Bedeutung des Geschauten aufmerksam gemacht hat, v. 6. u. 7., also an: „dies (dieses Gesicht, insofern dasselbe eine Realweissagung war) ist das Wort des Herrn an Serubabel: nicht durch Kraft und nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist, spricht der Herr Zebaoth. Wer bist du, du grofser Berg vor dem Serubabel? Zur Ebne! Er bringt heraus den Gipfelstein (so ist das הָאֶבֶן הָרֹאשָׁה zu übersetzen, nicht mit den meisten Auslegern: der Grundstein, da dieser ja schon

vor vielen Jahren gelegt war; vergl. auch v. 9.: „seine Hände haben dieses Haus gegründet, und seine Hände werden es auch vollenden") *) unter dem Gejauchze (der Engel): „Gnade, Gnade ihm!" Die Bedeutung des Gesichtes ist demnach die: die Angelegenheiten der Theokratie werden nicht gefördert durch menschliche Kraft, sondern allein durch den Geist Gottes, welcher sie beseelt, beschützt, erhält. Der nächste Zweck, zu dessen Erreichung diese allgemeine, für die Kirche Gottes in allen Zeiten gültige Wahrheit grade hier symbolisirt wurde, war der, dem muthlosen Volke und seinem Haupte Trost, und somit Kraft zur muthigen Betreibung des Tempelbaues zu ertheilen. Denn was machte es wohl aus, wenn ganze Berge von Schwierigkeiten sich diesem Werke entgegenstellten, wenn es nicht auf menschliche Kraft ankam, die freilich nicht vorhanden war, sondern der Herr die ganze Sache auf sich nahm? Bei dieser Auslegung tritt Allgemeines und Besonderes in sein richtiges, von den meisten Ausll. verkanntes Verhältnifs zu einander. Sehen wir jetzt, wie das Symbol und seine Deutung sich zu einander verhalten. Der Leuchter ist Bild der Theokratie; das *tertium comparationis* das Licht, welches beide besitzen und in die umgebende Finsternifs ausstrahlen; vgl. Apoc. 1, 20.: „die sieben Leuchter sind sieben Kirchen"; Luc. 12, 5., die Parabel von den klugen und thörichten Jungfrauen, u. s. w. Dafs der Leuchter ganz von dem edelsten Metall, von Gold ist, bedeutet die Herrlichkeit der Kirche Gottes. Die beiden Ölbäume symbolisiren den Geist Gottes; das Öl, welches von ihnen in die Lampen fliefst, und sie leuchten und erleuchten macht, seine Wirkungen auf die

*) Wenn man nicht, was dem Verf. jetzt fast als das Bessere erscheint, übersetzen will: er hat den Grundstein herausgebracht. Fafst man aber nach der gangbaren Ausl. das *Praeter.* als *Praet. propheticum*, so ist die im Texte gegebene Erklärung unumgänglich nothwendig.

Gemeinde Gottes. Die Menge der Röhren, sieben für jede der sieben Lampen, deutet hin auf die Mannigfaltigkeit der Wege, auf welchen die Gnade Gottes seiner Gemeinde zufliefst, und auf die Reichlichkeit derselben.

Man nimmt gewönlich an, dafs der Prophet in der Darstellung des Symbols einen Umstand, den, dafs sich an den beiden Ölbäumen zwei Zweige voller Oliven befanden, welche in zwei Pressen liegend (so ist das צַנְתְּרוֹת in v. 12. zu erklären, wie dieſs unter andern schon aus dem בְּיַד hervorgeht, was unmöglich, wie viele Ausll. thun, durch: „nahe bei" erklärt werden kann), das Öl dem Leuchter zuführten, aus Nachlässigkeit ausgelassen habe, und ihn erst v. 11. ff. nachhole. Allein diese Auslassung ist vielmehr mit Absicht geschehen. Die Erwähnung dieses speciellen Umstandes würde den Totaleindruck des Symbols gestört, und die Einsicht in seine Hauptbedeutung gehindert haben. Der Prophet lenkt daher erst dann die Aufmerksamkeit auf diesen speciellen Umstand, nachdem er die Deutung des Symbols im Ganzen empfangen und wiedergegeben hatte. Er fragt zuerst v. 11. „was sind diese beiden Ölbäume?" Diese Frage kann sich nicht auf die Bedeutung der Ölbäume überhaupt beziehen — denn der Prophet hatte bereits den Aufschlufs erhalten, dafs sie den Geist Gottes symbolisiren. Sie kann vielmehr nur die Zweizahl der Ölbäume betreffen. Doch noch ehe der Prophet die Antwort des Engels erhält, gelangt er zu der Einsicht, dafs die Zweizahl der Ölbäume nicht an und für sich bedeutsam, dafs sie vielmehr nur um der bedeutsamen Zweizahl der Zweige willen gewählt worden sey. Er fragt daher, ohne die Antwort abzuwarten v. 12., sich selbst verbessernd, von Neuem: „was bedeuten die beiden Ähren *(Kimchi: comparat ramos olearum cum spicis, quod sicut hae granis, sic illi olivis pleni essent)* der Ölbäume, welche in den beiden goldenen Pressen sind?", und dafs er nur auf diese Frage, nicht auf die erstere, von dem *angelus interpres* Antwort erhält, bestätigt, dafs die

Zweizahl der Ölbäume nicht an und für sich bedeutsam ist. Die Antwort lautet: „es sind die beiden Ölkinder, welche stehen vor dem Herrn der ganzen Erde." Das עמד mit על, eigentlich über jemanden stehen, hat hier die Bedeutung des Dienens; neben dem sitzenden Herrn stehen die Diener; vgl. Jes. 6, 1. 2., „der Herr safs auf einem hohen Throne. — Seraphim standen über ihm", ihm zur Seite, so dafs sie über den Sitzenden hervorragten. Es fragt sich nun, wer die beiden Ölkinder, die Diener des Herrn κατ' ἐξοχήν seyen. Mehrere Ausll. denken an den Serubabel und Josua. Allein dafs diese, als *Individuen* betrachtet, nicht gemeint seyn können, geht daraus hervor, dafs die Versehung des Leuchters mit Öl, die Mittheilung der göttlichen Gnade an die Theokratie, nicht an das Daseyn zweier sterblicher und hinfälliger Menschen geknüpft werden kann. Mit Recht haben daher andere angenommen, dafs durch die beiden Ölkinder die beiden ganzen Stände bezeichnet werden, welche in der Theokratie vorzugsweise zu Werkzeugen der göttlichen Gnade dienten, der priesterliche und der königliche, oder überhaupt der der bürgerlichen Obern. Diese waren die einzigen, welche Ölkinder genannt werden konnten, zur Bezeichnung der ihnen von Gott ertheilten Amtsgnade, welche durch die Salbung symbolisirt wurde. Vgl. in Bezug auf den Hohenpr. die wichtige Parallelst. Levit. 21, 12. Dafs diese bei den bürgerlichen Obern nach dem Exil nicht mehr statt fand, thut nichts zur Sache. Sie waren in ihren Amtsvorgängern gesalbt, und die durch das Symbol ausgedrückte Sache, die Amtsgnade, blieb ihnen. Diese ihnen und den Hohenpriestern zuzusichern, und durch diese Zusicherung das Volk, das sich von Gott verlassen glaubte, zu trösten und zu erfreuen, ist grade der Zweck der gegenwärtigen symbolischen Darstellung. Die geistliche und die bürgerliche Obrigkeit soll, wie in der früheren Theokratie, so auch ferner, das *Medium* seyn, durch welches der Herr seine Gnadengaben seiner Gemeinde mittheilt. Ihre höchste und vollkommenste Er-

füllung fand diese Verheifsung bei der Erscheinung Christi, der nach Cap. 6. beide Ämter, das königliche und das hohenpriesterliche in seiner Person vereinigen sollte, den der Prophet Cap. 3. speciell als Hohenpriester, Cap. 9. als König schildert, und durch den das Öl der göttlichen Gnade sich unendlich reicher, wie durch alle früheren Diener Gottes, in den Leuchter der Kirche ergofs.

6. Die fliegende Rolle, Cap. 5, 1 — 4.

Diefs Gesicht, so wie das folgende, sind traurigen Inhaltes. Sie, so wie Cap. 11., zeigen, dafs es dem Propheten nicht etwa darum zu thun war, auf jede Weise den Tempelbau zu befördern, sondern dafs vielmehr sein Hauptzweck der war, das Volk zu Bufse und Glauben zu führen, wo dann der Eifer für das begonnene äufsere Werk nothwendig von selbst folgen mufste. — Angeregt durch Ezech. 2, 10., sieht der Prophet hier eine fliegende Rolle, zwanzig Ellen lang und zehn Ellen breit. Dieser Umfang stimmt ganz überein mit dem der Halle des Tempels 1 Reg. 6, 3. Diefs kann unmöglich, wie mehrere angenommen haben, nur zufällig seyn. Die Halle, der äufserste Theil des eigentlichen Tempels, war der Ort, von wo aus Gott als mit seinem Volke verkehrend gedacht wurde, ebenso wie Salomoh nach 1 Reg. 7, 6. in der Halle seines Pallastes das Volk richtete. Vor der Halle, in dem Vorhofe der Priester, stand daher der Brandopferaltar; bei grofsem Landesunglück traten die Priester flehend noch näher an die Halle heran, um gleichsam des zürnenden Vaters Füfse zu umklammern; vgl. Joel 2, 17.: „lasset die Priester, des Herrn Diener, weinen zwischen der Halle und dem Altar des Herrn und sagen: Herr schone deines Volkes und lafs dein Erbtheil nicht zu Schanden werden." Indem nun der Prophet der fliegenden Rolle, dem Symbol des göttlichen Gerichtes über das Bundesvolk, den Umfang der Halle gibt, deutet er an, dafs dieses Gericht eine Folge der Theokratie sey. Eine ähnliche symbolische Darstellung ist es, wenn Cap. 6, 1. die Wagen, die Symbole der göttlichen

Strafgerichte über die der Theokratie feindlichen Völker aus der Mitte der beiden Berge, dem Symbole der Theokratie, hervorgehen. — Die Rolle ist von beiden Seiten (מְגִלָּה וּמְגִלָּה) beschrieben, gradeso, wie nach Exod. 32, 15., woher selbst der Ausdruck entlehnt ist, die Gesetzestafeln, und ebenso auch die Rolle Ez. 2, 9. 10. Auf der einen Seite stehen die Flüche gegen die, welche den Namen des Herrn zum Meineide misbrauchen, auf der andern die Flüche gegen die Diebe. (Das נקה in der Bedeutung *exterminare* in Niph. Jes. 3, 26., in Pi. Jerem. 30, 11., wo gewöhnlich gegen den Parallelismus die Bedeutung *purum declaravit* angenommen wird.) Die einen stehen als individualisirendes Beispiel derjenigen, welche die Gebote der ersten, die andern, derjenigen, welche die Gebote der zweiten Tafel verletzen, so dafs die eine Seite der Rolle die göttliche Strafsentenz gegen die Übertreter des Gebotes: „du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzen Herzen" enthält, die andern gegen die Übertreter des Gebotes: „du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst." Diefs sah schon Theodoret: *μὴ γάρ τις οἰέσθω κατὰ κλεπτῶν μόνων καὶ ἐπιόρκων, ταύτην γεγενῆσθαι τὴν ἀπειλήν· κατὰ πάσης γὰρ παρανομίας τὴν ψῆφον ἐξήνεγκεν· ἐπειδὴ γὰρ ὅλος ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἐν τούτῳ τῷ λόγῳ κρέμανται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, διὰ τῆς ἐπιορκίας καὶ τῆς κλοπῆς πᾶν εἶδος ἁμαρτίας συνήγαγεν· ἡ μὲν γὰρ τῶν ὅρκων παράβασις ἀσεβείας ἐστὶ τὸ κεφάλαιον, ἀγάπης δὲ θείας ἔρημος ὁ τοιοῦτος, ἡ δὲ κλοπὴ τὴν εἰς τὸν πέλας ἀδικίαν δηλοῖ, οὐδεὶς δὲ ἀγαπῶν τὸν πλησίον ἀδικεῖν τοῦτον ἀνέξεται· περιεκτικὰ τοίνυν ἐστὶ τῶν ἄλλων νόμων ταῦτα τὰ κεφάλαια, καὶ εἰκότως τοῖς παραβάταις τὴν τιμωρίαν ἐκείνην ἠπείλησε.* — Dieser Fluch soll ausgehen über das ganze Land; er soll die Frevler nicht blos vorübergehend und oberflächlich berühren, sondern sie für immer und gänzlich verzehren mit allem, was sie sind und haben. In dem: „er verzehrt ihr Haus und sein Holz und seine Steine,"

Anspielung auf 1 Reg. 18, 38. — Wir haben hier also eine Ankündigung eines neuen schweren über Judäa, nachdem die schon zur Zeit des Propheten im Keime vorhandene Gottlosigkeit Wurzeln geschlagen und Zweige getrieben, zu verhängenden göttlichen Strafgerichtes. Wie diese Gottlosigkeit das Volk zur Verwerfung des Messias verleiten und es also des letzten Mittels seiner Errettung berauben wird, wird in Cap. 11. weiter ausgeführt.

7. Das Epha und das darin sitzende Weib. V. 5 — 11.

Der *angelus interpres*, der sich eine Weile in den Chor der himmlischen Engel zurückgezogen, kommt zu dem Propheten zurück, um ihm die Bedeutung eines neuen Gesichtes zu enthüllen. Der Prophet sieht wie aus dem Nebel eine Gestalt auftauchen, vermag aber nicht sie zu erkennen. Der Engel belehrt ihn: „dieſs ist das Epha, welches ausgeht," nicht etwa, was grammatisch nicht angeht, „dieſs, was da ausgehet, ist ein Epha." Man darf hiebei nicht etwa mit Jonathan *(hi sunt populus, qui accipiebant ac dabant mensura falsa)* an falsche Maaſse denken. Denn hievon findet sich in dem Texte keine Spur. Der Sinn ist vielmehr der: so wie die Israeliten das Maaſs ihrer Sünden voll gemacht haben, so soll auch das volle Maaſs der göttlichen Strafe sie treffen. Zur Symbolisirung dieses Gedankens war das Epha als eins der gröſsten Maaſse besonders passend. Daſs man nicht mit mehreren blos bei der Sünde stehen bleiben dürfe, zeigt das: „dieſs ist das Maaſs, welches ausgeht," worin wie die Vergleichung von v. 2. 3. zeigt, der Begriff des göttlichen Gerichtes liegt. Die von andern versuchte ausschlieſsliche Beziehung auf die Strafe scheint aber durch die Erklärung des Engels zurückgewiesen zu werden: „dieſs ist ihr Auge im ganzen Lande" s. v. a., das Streben des ganzen Volkes geht dahin, das Maaſs der Sünde voll zu machen, und somit ein volles Maaſs der göttlichen Strafe über sich herbeizuziehen. Und wenn man allerdings auch hier

nur das letztere hervorheben könnte: sie sind auf nichts bedacht, als die göttliche Strafe mit Gewalt auf sich zu ziehen, so geht doch die Mitbeziehung auf die Sünden aus dem folgenden hervor, wonach das als Weib personificirte Jüdische Volk in dem Epha schon sitzt, ehe die göttliche Strafe hereinbricht. Das עין nicht etwa *aspectus*, sondern Auge, vgl. Cap. 9, 1.: „dem Herrn ist das Auge der Menschen", für: das Auge des Herrn ist auf die Menschen gerichtet. — Bei näherer Betrachtung gewahrt der Prophet, dafs mitten in dem Epha ein Weib sitzt. v. 7. „dieses war (was ich sah nämlich, s. v. a. siehe da) ein Weib sitzend mitten im Epha." Sie wird ihm von dem *angelus interpres* bezeichnet als die Gottlosigkeit, (vgl. Mal. 1, 4.), das gottlose Jüdische Volk, welches, wie es bisher in seinen Sünden gesessen, so nun von ihren Strafen umgeben werden sollte. Das Weib wird darauf in dem Epha, in dem sie bisher aufrecht gesessen, so dafs sie über dasselbe hervorragte, niedergeworfen und über sie ein grofser Klumpen Blei gelegt, symbolisirend, dafs der Herr durch seine Gerichte das Volk in dem Laufe seiner Sünden aufhalten werde. Zwei geflügelte Weiber erscheinen und tragen das Epha mit dem Weibe mit Windeseile fort durch die Luft in das Land Sinear. Dort wird das Epha niedergelassen und das Weib erhält hier ihren beständigen Wohnort. Die Weiber bezeichnen ohne Zweifel die Werkzeuge, deren sich Gott zur Bestrafung seines Volkes bedienen wird, feindliche Völker, wie früher die Babylonier. Die Zweizahl gehört dem Symbol als solchem, nicht der dadurch bezeichneten Sache an. Zum Tragen eines so grofsen Maafses, wie das Epha, gehören zwei Personen. Viele Schwierigkeit hat es den Auslegern gemacht, dafs das Land Sinear als dasjenige genannt wird, in welches Israel weggeführt werden soll. Rosenmüller ist dadurch zu der Annahme veranlafst worden, dafs der Prophet hier nicht Zukünftiges weissage, sondern Vergangenes schildere, die Wegführung der Judäer nach Babylonien. Allein diese Annahme ist gänzlich unhaltbar. Alle übrigen

Visionen des Sacharjah beziehen sich auf die Zukunft. Wie sollte diese allein eine Ausnahme machen? Die unmittelbar vorhergehende weissagt ein zukünftiges Strafgericht. Wie sollte sich diese auf vergangene Zeiten beziehen? Dazu kommt dafs der Aufenthalt in Sinear in v. 11., im Gegensatze gegen den früheren kurzen, als ein langwährender, ja als ein beständiger dargestellt wird. Zu diesen und andern gewaltsamen Annahmen hat Unkunde der aus der Natur der prophetischen Anschauung hervorgehenden Sitte der Propheten verleitet, das Zukünftige unter dem Bilde des Vergangenen darzustellen und mit seinen Namen zu benennen. Von dieser Sitte haben wir hier ein eclatantes, durch keine Widerrede zu beseitigendes Beispiel, was dazu dient mehrere aus derselben Unkunde hervorgegangene Angriffe gegen die Ächtheit des zweiten Theiles vollkommen zurückzuschlagen. Den zukünftigen Aufenthaltsort der aus ihrem Lande zu vertreibenden Judäer bezeichnet der Prophet hier ohne weiteres durch den Namen des Landes ihres früheren Exils, ganz so wie Cap. 10, 11., ihre künftigen Dränger durch den Namen Assurs und Ägyptens.

8. Die vier Wagen.
Cap. 6, v. 1 — 8.

Der sachliche Gehalt dieser Vision steht in enger Beziehung auf die vorige. Nachdem — ist der einfache Sinn — Israel durch schwere göttliche Gerichte betroffen worden, werden ebenso furchtbare über die Werkzeuge ergehen, deren sich Gott zum Theil zu ihrer Ausführung bedient hat, über alle Völker von einem Ende der Erde bis zum andern. Es wird hier demnach das letzte allgemeine Strafgericht geschildert, welches nach der einstimmigen Verkündung der Propheten dem partiellen über Israel folgen und den gegenwärtigen Weltlauf beschliefsen soll. Vgl. das Nähere zu Cap. 12., was mit dem unsrigen genau parallel ist, wie denn überhaupt zwischen den Visionen des ersten und den Weissagungen des zweiten Theiles

ein merkwürdiger später noch hervorzuhebender Parallelismus statt findet.

Betrachten wir jetzt näher die Einkleidung, in welcher diese Offenbarung dem Propheten zu Theil wird.

Er sieht vier Wagen v. 1. Über die Bedeutung derselben wird er belehrt durch den Ausspruch des *angelus interpres* v. 5.: „dieſs sind die vier Winde des Himmels, welche ausgehen, nachdem sie dienend erschienen sind vor dem Herrn der ganzen Erde." Die vier Winde des Himmels dienen zur Symbolisirung der göttlichen Strafgerichte. Aus ihrer Personification erklärt es sich, daſs ihnen Wagen beigelegt, und daſs die Wagen, bei welchen man die auf ihnen einherfahrenden Winde hinzuzudenken hat, nachher mit den Winden identificirt werden. Die bildliche Darstellung erhält Licht aus einigen Stellen des Jeremias und des Ezechiel, welche der Prophet auch hier, wie gewöhnlich, seiner Selbstständigkeit unbeschadet, zum Muster genommen zu haben scheint. Die von allen Seiten einbrechenden göttlichen Strafgerichte erscheinen auch Jerem. 49, 36., unter dem Bilde der vier Winde: „und ich bringe gegen Elam die vier Winde von den vier Enden des Himmels und ich zerstreue sie nach allen diesen Winden hin." Bei Ezechiel Cap. 1. werden die sich über alle Gegenden der Erde erstreckenden Strafgerichte symbolisirt durch die vier Cherubim, über deren Häuptern der Herr thront, und deren Wagen durch den Wind, den göttlichen Zorn, oder das göttliche Strafdecret nach den Gegenden hin getrieben werden, wohin sie bestimmt sind, vgl. v. 12., wie sie denn v. 4., um anzuzeigen, daſs das göttliche Gericht über Judäa von Babylonien aus hereinbricht, mit einem starken Sturme aus Norden kommen. Ähnlich ist auch Dan. 7, 2.: „ich sah die vier Winde des Himmels hervorbrechend auf das groſse Meer," Symbol der ganzen Völkermasse der Erde, und Apoc. 7, 1.: *καὶ μετὰ ταῦτα εἶδον τέσσαρας ἀγγέλους ἑστῶτας ἐπὶ τὰς τέσσαρας γωνίας τῆς γῆς, κρατοῦντας τοὺς τέσσαρας ἀνέμους τῆς γῆς*, nur dadurch vom Sa-

charjah unterschieden, dafs hier wie bei Ezechiel, nicht die Winde selbst auf den Wagen einherfahren, sondern Engel, welche über die Winde gesetzt sind und von ihnen getrieben werden.

Die Wagen gehen hervor aus den beiden Bergen, und diese Berge sind Berge von Erz. Hiedurch wird das Strafgericht als eine Folge der Theokratie bezeichnet. Die symbolische Darstellung ist aus der örtlichen Beschaffenheit Jerusalems zu erklären. Ritter, Erdk. II, p. 406.: „Ein Tiefthal (βαθεῖα φάραγξ, *vallis profunda*) zieht im Parallelismus mit dem Jordan von N. nach S., wendet sich aber nach dem Laufe einiger Stunden nach Ost zum todten Meere, es ist das sehr schmale Thal Josaphat, und der Wadi in ihm der Bach Kedron, welcher einen grofsen Theil des Jahres trocken liegt. Zu beiden Seiten desselben, oberhalb seiner Wendung zum See, erheben sich steile Kalksteinberge zu verschiedenen Höhen; drei ihrer Gipfel auf der Ostseite des Baches, deren Fufs Einen Bergzug ausmacht, sind auf dem Ostabhange nackt, wie alle übrigen Bergzüge, auf dem Westabhange (der Meerseite) aber mit Gewächsen beschatteter, zumal mit Ölbäumen, von denen sie seit den ältesten Zeiten den Namen des Ölberges führen." Dafs der Prophet grade dieses Bergthal, das Thal Josaphat, vor Augen hat, geht hervor aus der Parallelst. Cap. 14, 4., wo in später zu erörterndem Sinne eine Verlängerung dieses Thales durch Spaltung des Ölberges verheifsen wird. „Und es wird gespalten der Ölberg mittendurch, so dafs ein grofses Thal von Westen nach Osten entsteht, und es weicht zurück die Hälfte des Berges nach Norden und die Hälfte nach Süden, und ihr flieht durch mein Bergethal; denn das Bergethal wird bis Azel reichen." So wie an unserer Stelle von dem Thale zwischen zwei bestimmten Bergen die Rede ist, so wird dort das Thal Josaphat κατ' ἐξοχὴν das Bergethal des Herrn genannt. Warum aber läfst der Prophet, um das Strafgericht als Folge der Theokratie zu bezeichnen, die vier Wagen grade aus

diesem Bergethal hervorgehen? Weil es unter dem Tempelberge lag, und der nächste fahrbare Ort bei dem Tempel, dem Sitze der Gegenwart des Herrn unter dem A. B., war. Dort stellten sich daher (vgl. v. 5.) die vier Winde des Himmels, die Befehle des Herrn erwartend, auf. Aus ähnlichem Grunde, weil dieser Ort der nächste beim Tempel war, welcher sich eignete eine grofse Menge Menschen zu fassen, läfst schon Joel, Cap. 4, 1., hier den Herrn die Heidenvölker versammeln, um Gericht über sie zu halten. „Denn siehe in jenen Tagen, zu der Zeit, da ich wiederherstellen werde Judah, sammle ich alle Völker, und lasse sie herabsteigen in das Thal Josaphat, und rechte dort mit ihnen wegen meines Volkes und wegen meines Erbtheils Israel, welches sie zerstreut haben unter die Völker und mein Land getheilt," wozu Cyrillus Alex.: χῶρος δὲ οὗτος οὐ πόλλοις σταδίοις ἀπέχων τῆς Ἱερουσαλὴμ ἐν τοῖς πρὸς ἡῶ μέρεσι· ψιλὸν δὲ εἶναι φασὶ καὶ ἱππήλατον. Warum werden die beiden Berge cherne genannt? Um anzudeuten, dafs der Herr sein Reich mit einer unübersteiglichen und undurchdringlichen Schutzmauer umgibt. Diese Wahrheit wurde durch die Lage Jerusalems symbolisirt, wie diefs schon der Psalmist in den Worten ausspricht: „Um Jerusalem her sind Berge, und der Herr ist um sein Volk." Um den Typus der Sache conformer zu machen, verwandelt der Prophet die Berge, welche Jerusalem von der Ostseite decken, in cherne. Dafs übrigens die ganze Schilderung durchaus bildlich zu fassen ist, dafs man aus ihr nicht auf ein Fortbestehen des Tempels zur Zeit des Strafgerichtes über die Völker der Erde schliefsen darf, geht theils aus eben dieser Bezeichnung der Berge, theils aus dem vorigen Cap. hervor, wonach vor dem Eintreten dieses Strafgerichtes Jerusalem gänzlich zerstört und das Volk ins Exil weggeführt seyn soll.

Die Farbe der Pferde ist hier ebenso bedeutsam, wie Cap. 1. Sie deutet die Bestimmung der Wagen zum Strafgerichte über Gottes Feinde an. Roth, die Farbe des Blutes,

Schwarz, die Farbe der Trauer, Weifs, die Farbe des Sieges. Hiemit war aber der Kreis der für den auszudrückenden Sinn geeigneten Farben abgeschlossen. Der Prophet war daher genöthigt, weil für die Pferde des vierten Wagens keine bezeichnende Farbe mehr übrig blieb, diesen eine gleichgültige Farbe (gesprenkelt) zu geben, und durch ein besonderes Epitheton (אֲמֻצִּים, starke) die Eigenschaft zu bezeichnen, welche bei den übrigen schon in der Farbe selbst lag. Diefs nicht einsehend, haben die Ausll. nuch dem Vorgange von Bochart *(hieroz. I, p.* 111. *sqq.)* dem אמצים an unserer Stelle eine Bedeutung angedichtet *(purpureus)*, die es sonst nie hat, und hier um so weniger haben kann, da es v. 7. in der gewöhnlichen Bedeutung starke vorkommt.

Nachdem der Prophet v. 4. 5., auf seine Frage über die Bedeutung der vier Wagen von dem *angelus interpres* Auskunft erhalten, beschreibt er v. 6. 7. die Richtung, welche er sie in der inneren Anschauung nehmen sieht. „Der Wagen mit den schwarzen Pferden zog nach dem Nordlande hin, und die weifsen zogen ihnen nach und die gesprenkelten zogen nach dem Südlande. Und da die starken auszogen, so verlangten sie die ganze Erde zu überziehen, und der Herr sprach: gehet und überziehet die Erde, und sie überzogen die Erde." Die Schwierigkeit, wodurch die Ausll. zu den gezwungensten Auslegungen veranlafst worden sind, ist hier die, dafs die schwarzen Pferde des zweiten Wagens zuerst genannt werden, und dafs die rothen des ersten ganz übergangen zu seyn scheinen. Bei genauerer Betrachtung aber verschwindet diese Schwierigkeit vollkommen. Die rothen Pferde des ersten Wagens sind hier die starken, (die Nichtbeachtung des Artikels ist hier die Hauptursache der Verirrungen der Ausleger), diejenigen, im Verhältnifs zu welchen die übrigen als schwach zu betrachten waren, obgleich sie an und für sich stark waren, und zum Theil vorher durch dasselbe Epitheton bezeichnet worden, die stärksten unter ihnen. Diese werden zuletzt genannt, weil sie im Gefühle ihrer Kraft nicht

wie die übrigen zufrieden mit irgend einem einzelnen Theile der Erde, vom Herrn die Erlaubnifs verlangen die ganze durchziehen zu dürfen, wodurch der Gedanke ausgedrückt werden soll, dafs das Strafgericht ein durchaus universales seyn, kein Theil der Erde von ihm verschont bleiben soll.

Der Wagen mit den schwarzen und der mit den weifsen Pferden ziehen beide dem Nordlande zu. Diefs, dafs grade diese Gegend ausdrücklich genannt wird, und dafs zwei Wagen zu ihr abgehen, mufs seinen Grund haben. Die Bewohner des Nordlandes — nach dem durchgehenden Sprachgebrauche, die Babylonier und Assyrier — waren in der Vergangenheit die gefährlichsten Feinde des Bundesvolkes gewesen. Sie dienen daher dem Propheten Cap. 5. zum Typus der künftigen Feinde des Bundesvolkes. Um nun den Gedanken auszudrücken, dafs, nachdem dasselbe sich wiederum zum Herrn bekehrt (vgl. Cap. 12.), diese vorzugsweise das göttliche Strafgericht treffen werde, läfst er die Diener der göttlichen Strafgerechtigkeit vorzugsweise nach dem Nordlande ziehen. Dafs das Nordland hier nicht eigentlich, sondern typisch aufzufassen ist, erhellt eben aus dem vorigen Cap., wo der Prophet das Land derjenigen, deren Bestrafung hier angekündigt wird, nicht im eigentlichen, sondern im figürlichen Sinne das Land Sinear nennt.

In Bezug auf die Südgegend gilt ungefähr dasselbe. Im Süden Palästinas wohnten die Ägypter, die ersten Unterdrücker Israels, die auch anderwärts von Sacharjah als Typus seiner zukünftigen Feinde mit den von Norden herkommenden Feinden verbunden werden, vgl. 10, 10. 11. Dafs nur ein Wagen zu ihnen abgeht, stellt sie, deren Unbill durch die Länge der Zeit schon in weniger grellem Lichte erschien, als die verhältnifsmäfsig weniger schuldbeladenen dar.

Das Gesicht schliefst mit einer Erklärung des Herrn an den Propheten über den Zweck der Absendung der Wagen. „Siehe, die welche zum Nordlande abziehen, machen ruhen meinen Zorneshauch im Nordlande," vgl. Ez. 5, 13.: „ich

mache ruhen meinen Zorn," und Sach. 9, 1., wo das Land Hadrach und Damascus als der Ruhepunkt des die Ausführung mit in sich schliefsenden göttlichen Strafdekretes dargestellt werden. Die Erklärung bezieht sich zwar zunächst nur auf einen Theil, und zwar denjenigen, welcher nach dem schon bemerkten das Hauptobject des göttlichen Strafgerichtes war; der Prophet konnte aber hieraus leicht die Bestimmung der übrigen unter gleichen Verhältnissen abgesandten abnehmen.

9. Die Krone auf dem Haupte Josuas. Cap. 6, v. 9 — 15.

Die zukünftigen Entwickelungen des Reiches Gottes, welche der Prophet in dem Vorhergehenden geschildert hatte, das Strafgericht, über das ehemalige Bundesvolk sowohl, als auch nach dessen Wiederannahme über die übrigen Völker der Erde, hatten ihre Ursache und Quelle in dem verheifsenen Gesalbten des Herrn, und setzten seine Erscheinung voraus. Hierauf den Propheten, und durch ihn das Volk aufmerksam zu machen, wird gegen das Ende seines ekstatischen Zustandes dieser noch einmal seiner inneren Anschauung vorgeführt, und mit diesem, wie die letzten Worte darauf aufmerksam machen zugleich lieblichen und schrecklichen Bilde die ganze Reihe der Visionen, deren Inhalt sämmtlich auf irgend eine Weise auf ihn sich bezieht, beschlossen.

V. 9. Darauf erging das Wort des Herrn an mich: V. 10. Nimm von den Gefangenen, von Cheldai, von Tobias, von Jedajah, und von Josias, dem Sohne Zephanjas, welche von Babel gekommen sind, indem du in das Haus des letztgenannten gehst; V. 11. nimm, sage ich, Silber und Gold, und mache Kronen, und setze sie auf das Haupt des Josua, des Sohnes Jehozadak, des Hohenpriesters. Unsere Weissagung setzt gewisse historische Umstände voraus, deren Kenntnifs zu ihrem Verständnifs erforderlich ist. Es scheint, dafs die in Ba-

bylonien in grofser Anzahl zurückgebliebenen Judäer, auf die Nachricht von dem nun schon seit 5 Monaten geschehenen Wiederanfang des Tempelbaues, Abgesandte mit einer Beisteuer nach Jerusalem gesandt hatten. Diefs geht freilich nicht aus dem „von den Gefangenen," oder von den Exulanten, in v. 10. hervor. Denn הגולה ist im Buche Esra einige Male Bezeichnung nicht etwa der noch im Exil befindlichen, sondern der bereits zurückgekehrten, gewöhnlich die Söhne der Gefangenen genannt. Es erhellt aber aus der Vergleichung von v. 15. Dort werden die Repräsentanten der „Gefangenschaft" als Typus dargestellt der entfernten Heidenvölker, welche dereinst den Aufbau des Tempels oder der Gemeinde Gottes thätig befördern werden. Dieser Typus schwindet, so lange unter der Gefangenschaft die schon längst zurückgekehrten Exulanten verstanden werden. — Das וַיְהִי, und da geschah, verknüpft diese Vision mit den vorigen; sie, den Auftrag zu einer später auszuführenden symbolischen Handlung enthaltend, wurde dem Propheten noch in derselben Nacht zu Theil, wie die übrigen. Über die Setzung des *Infin. absol.* לָקוֹחַ statt des *Imper.* vgl. Ewald, p. 558. Weil das *Verbum* von seinem Object durch die ausführliche Angabe derer, von denen genommen werden soll, getrennt wird, so wird dasselbe der gröfseren Deutlichkeit wegen noch einmal wiederholt. Das מאת הגולה wird der Nennung der einzelnen Personen vorausgeschickt, um anzuzeigen, dafs diese nicht *privatim*, sondern als Repräsentanten und Abgeordnete einer ganzen Corporation, der noch im Exil befindlichen Judäer gekommen waren, ebenso wie Cap. 7, 2. Scharezer und Regemmelech als Abgeordnete der Palästinensischen Judäer erscheinen, (das Haus, die Gemeinde des Herrn sandte den Scharezer u. s. w.), und im Namen des ganzen Volkes reden, (soll ich weinen u. s. w. v. 3.). Diese Qualität der Individuen als Repräsentanten war für den Zweck des Propheten wichtig. Nur in ihr waren sie zum Typus der Heidenvölker geeignet. — Die Ausll. nehmen meist an, dafs nur

drei Abgeordnete von Babel gekommen, und dafs Josias der Sohn des Zephanjah, derjenige gewesen sey, bei dem sie zu Jerusalem eingekehrt waren. Sie übersetzen: „indem du gehst in das Haus des Josias, wohin sie gekommen sind," *quam ingressi sunt*, „von Babel." Dagegen spricht aber v. 14. 15., wo Josias als Theilnehmer an der Dedication der Krone, als Mittypus der fernen Heidenvölker erscheint, welche an dem Tempel des Herrn bauen werden. Man mufs daher das אשר באו מבבל übersetzen: welche von Babel gekommen sind, und auf alle vier Genannten beziehen. Das: „und du sollst gehen in das Haus des Josias" ist s. v. a. „und vom Josias, in dessen Haus du gehen sollst." Dafs der Prophet in das Haus des Josias gehen soll, hat seinen Grund wahrscheinlich darin, dafs er der Schatzmeister der Gesellschaft, in seinem Hause die Niederlage der mitgebrachten Gaben war. — Dem Propheten sind die Namen der Abgesandten ebenso typisch, wie ihre Personen. Er fafst sie als Hindeutungen auf die Eigenschaften derer, welche die Personen vorbildeten, und der ihnen bestimmten Segnungen. Dieſs erhellt aus der Vergleichung von v. 14. Dort führen zwei der Abgesandten einen von dem hier vorkommenden verschiedenen, der Bedeutung nach aber damit übereinkommenden Namen. חֶלְדַי, der Rüstige, von חלד = خَلَدَ, *perennavit, sempiternus fuit, vegeta viridique senectute fuit*, heifst dort חֵלֶם Stärke, von חָלַם stark seyn. Josiah, Gott gründet oder stützt, von אָשַׁשׁ = אָשַׁשׁ *fundavit*, wovon אַשְׁיָה, *fulcimen, fulcimentum*, Jerem. 50, 15., heifst dort חֵן, Gnade. Diese Abweichung ist offenbar absichtlich; das leichte *oportet hos homines binomines fuisse* mehrerer Ausleger reicht zu ihrer Erklärung nicht hin, und die Versuche von Textesänderungen beruhen auf bloſser Willkühr. Sie soll darauf hinweisen, dafs die Namen nicht als gangbare Münze, sondern in ihrem ursprünglichen Werthe genommen werden sollen. Dafs auch die übrigen Namen, aufser den be-

reits erklärten, — Tobia, Gottes Güte, Jedajah, Gott weifs, *deus prospicit*, und Zephanjah, Gott schützt —, zum Zwecke des Propheten geeignet waren, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. — Zu dem בַּיּוֹם הַהוּא bemerkt Michaelis mit Recht: „*die isto, quo scil. facere debes, quae nunc mando. Forte deus in visione diem aliquem certum determinaverat, quem vero in visionis descriptione exprimere propheta minus necessarium duxit.*" — Nimm Silber und Gold und mache Kronen. Der Prophet soll sich von dem mitgebrachten Silber und Golde so viel geben lassen, als zur Ausführung des ihm vom Herrn ertheilten Auftrages erforderlich war. In Bezug auf die Zahl der anzufertigenden Kronen herrscht unter den Ausll. Verschiedenheit. Die gewöhnliche Ansicht entscheidet für zwei, mit Berufung darauf, dafs nur so der Typus der nachfolgenden Weissagung, welche die Concentration der Hohenpriesterlichen und der Königlichen Würde in dem Messias ankündigt, und der Sache entspreche. Gegen diesen Grund bemerkt aber schon Mark mit vollem Rechte: „*Ad sacerdotium cogitandum non ducit heic corona, sed persona et munus Josuae.*" Man sieht nicht ein, warum dasjenige noch durch ein Hinzugefügtes typisch abgebildet werden sollte, was Josua, wie dieſs schon Cap. 3. gesagt worden, schon durch sich selbst abbildete. Dazu kommt, dafs von einer Zweizahl der Kronen sich gar keine Spur findet, durchaus nicht in der Zweizahl der Metalle, welche ja ebensowohl zu einer, oder auch zu mehreren Kronen angewandt werden konnten, wie zu einer. Endlich fragt es sich noch, ob dem Kopfschmucke des Hohenpriesters der Name Krone, עֲטָרָה, beigelegt werden kann, den er wenigstens nirgends führt. Es kann daher nur die Wahl zwischen zwei Ansichten seyn, der einen, wonach nur Eine Krone, und der andern wonach mehrere Kronen angefertigt wurden. Die letztere kann sich nicht etwa auf den Plural עֲטָרוֹת stützen. Denn dieser erklärt sich vollkommen bei der Annahme einer aus mehreren kleinen Kronen, oder Diademen bestehenden. Er

kommt vollkommen so bei Hiob 31, 36.: „ich werde es umbinden als Kronen mir" vor, wo nur von einer zusammengesetzten Krone die Rede seyn kann, so wie auch Apoc. 19, 12. (καὶ ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ διαδήματα πολλά) Christo nicht mehrere von einander getrennte, sondern in einander verschlungene Diademe als Insigne seiner königlichen Würde beigelegt werden. Auf eine Krone führt theils das Unpassende und Nichtssagende der Mehrzahl, theils das Aufsetzen auf das Haupt des Einen Josua, theils endlich der v. 14. mit dem Plur. עטרות verbundene Singular des Verbi, תִּהְיֶה, der freilich für sich allein nicht entscheiden würde (vgl. Ewald p. 639.). — So weit die durch die symbolische Handlung ausgedrückte Realweissagung. Betrachten wir nun, inwiefern dieselbe dem Josua und seinen erleuchteten Zeitgenossen auch ohne die nachfolgende Verbalweissagung verständlich seyn konnte. Dafs durch das Aufsetzen der Krone die Ertheilung der königlichen Würde bezeichnet werde, lag am Tage. Hiemit schwand dann aber auch vollkommen der Gedanke, dafs die Realweissagung auf seine Person als solche gehe. Nimmer konnte das Königthum von dem Davidischen Stamme genommen werden, ohne die ihm ertheilten Verheifsungen Gottes zu Schanden zu machen. Josua konnte also nicht zweifeln, dafs die Krone ihm nur als Vorbild eines andern aufgesetzt würde, und wer dieser sey, konnte ihm um so weniger zweifelhaft seyn, da er noch kurz vorher, Cap. 3., als Vorbild des Messias begrüfst worden war, da nach Ez. 21, 31. ff., Diadem und Krone von dem Königlichen Stamme genommen werden sollten, bis sie dem Messias zu Theil würden, und da schon David, Ps. 110., das Melchisedekische Priesterthum des Messias, die Vereinigung der hohenpriesterlichen und der königlichen Würde in ihm, angekündigt hatte. Alle etwanige Ungewifsheit wurde aber beseitigt durch die folgende Verbalweissagung. Diese hatte die vorhergehende symbolische Handlung in doppelter Hinsicht zu erläutern, zuerst was das Aufsetzen der Krone auf das Haupt des Josua bedeute, dann war-

um das Material zu dieser Krone von den Gesandten und Repräsentanten der fern wohnenden Brüder genommen würde. Über das erste gibt v. 12. 13. Rechenschaft, über das andere v. 14. 15.

V. 12. Und sprich zu ihm: also spricht der Herr: siehe da ein Mann, dessen Name ist Sprofs, aus seinem Boden wird er aufsprossen und den Tempel des Herrn bauen. Die Weissagung wird hier neben die ihr gleichbedeutende symbolische Handlung, wie unabhängig von ihr, hingestellt. Das הִנֵּה weist auf den Messias als gegenwärtig hin, und fordert den Josua, der ihn nach Namen und Amt repräsentirte, auf, das Geistesauge auf ihn zu richten. Die Weise, wie hier die Benennung צֶמַח gebraucht wird, als eine Art von *nomen proprium* des Messias, jedoch, wie das folgende zeigt, in genauer Rücksicht auf die appellativische Bedeutung, weist zurück auf die früheren Weissagungen, besonders die des Jeremias, (vgl. zu Cap. 3.), in denen der Messias als ein vom Herrn zu erweckender Sprofs Davids dargestellt worden. Das מִתַּחְתָּיו יִצְמָח ist zu übersetzen: *de subter se germinabit*. Es enthält die Erklärung des צֶמַח. Der grofse Verheifsne wird den Namen Sprofs mit Recht führen. Denn er wird nicht etwa in voller Glorie von oben her herabkommen, sondern, wie eine langsam aus dem Boden von unten her hervorschiefsende Pflanze, sich nach und nach aus der anfänglichen Niedrigkeit erheben. Nach dieser Erklärung steht das מִתַּחַת entgegen dem מִמַּעַל, ganz so wie z. B. Exod. 20, 4.: „du sollst dir kein Gleichnifs machen dessen, was im Himmel droben, ממעל, und dessen was auf der Erde drunten, מתחת, ist", und Amos 2, 9. Richtig schon Drusius: „*Germen vocatur, quia ex se repente succrescet, et ex radice sua in similitudinem germinis pullulabit.*" — Verwerflich ist die Erklärung anderer, welche zu dem יִצְמָח ein anderes Subject annehmen, als den Messias, wie Luther: „unter ihm wirds wachsen", Calov: „*sub eo et ejus*

regno germinabunt et florebunt omnia", Burk: „*germen est ipse, et sub illo opus quoque universum pulchre germinabit*", Hieronymus: „*et subter eum orietur multitudo credentium*", Cyrill u. A. Es ist ein unpassendes Bild, dafs unter dem Sprosse weg, also aus seinen Wurzeln, Alles, oder die Menge der Gläubigen wachsen soll. Dieses Wachsthum erfolgte ja erst dann, als aus dem Sprofs ein grofser Baum geworden, unter dem Ezechiel in der parallelen Weissagung Cap. 17, 22 — 24. alle Vögel des Himmels wohnen läfst; die Ergänzung eines anderen Subjectes, als des nächstvorhergehenden *Nomens* ist gewaltsam; die Parallelst. des Jeremias, welche der Prophet direct vor Augen gehabt hat, Cap. 33, 15.: „siehe ich lasse hervorsprossen dem David ein gerechtes Gewächs" spricht dafür, dafs der Messias, so wie er dort derjenige ist, welchen der Herr hervorsprossen läfst, so hier der hervorsprossende sey. Eine andere Erklärung: „er wird hervorsprossen aus seinem Orte" (Alting: „*e loco suo, tum quod ad gentem, ex domo Davidis, Judae, Abrahami, quibus factae sunt promissiones, tum quod ad patriam*"; Tarnow, Reufs u. A.) nimmt das מִתַּחְתָּיו für schlechthin gleichbedeutend mit מִמְּקוֹמוֹ, wodurch es schon Kimchi und Abenesra erklären, mit Unrecht, da das תַּחַת im Hebr. sowohl, wie in allen verwandten Dialekten nie die Bedeutung Ort, immer, falls man nur die Stellen etwas genau ansieht, die Bedeutung unten hat. Sie raubt der Erklärung des צֶמַח grade ihr characteristisches Moment, die anfängliche Niedrigkeit des Messias, und bringt statt dessen ein dieser Stelle fremdartiges hinein. Sie vermindert auf diese Weise das treffende des Gegensatzes mit dem folgenden Gliede, welcher eben darin besteht, dafs Er, der Anfangs in Niedrigkeit erscheinende, den Tempel des Herrn also bauen wird, dafs jeder frühere Bau dagegen in Nichts zerfällt. — Er baut den Tempel des Herrn. Dafs hier nicht von einem Bau des äufsern Tempels die Rede seyn könne, wie die Jüdischen Ausll. träumen, hat schon Reufs,

in der gelehrten *dissert.*, *qua orac.* Zach. 6, 12. 13. *expl.*, in s. *opusc. t.* 1. *p.* 1 — 156., recht gut nachgewiesen. Nirgends wird eine Erbauung des äufsern Tempels dem Messias beigelegt. Unser Prophet selbst hatte Cap. 4, 10. im Namen Gottes verheifsen, dafs der durch Serubabel begonnene Tempelbau auch durch ihn vollendet werden solle, und dieser selbe Tempel sollte nach seinem Vorgänger Haggai Cap. 2, v. 7 — 9., und seinem Nachfolger, Mal. 3, 1., durch die Gegenwart des Messias verherrlicht werden. Der Tempelbau und das Hohepriesterthum des Messias müssen doch zu einander in einem gewissen Verhältnisse stehen. Ist nun die durch das letztere zu bewirkende Reinheit keine äufsere, sondern eine innere, wird sie, wie diefs unserem Propheten bei seinem eifrigen Studium der früheren (vgl. Jes. 53.) nicht unbekannt seyn konnte, und nach Cap. 12. und 13. wirklich nicht unbekannt war, nicht durch das Blut der Thiere, sondern durch das eigne Blut des Hohenpriesters erworben, so mufs der Prophet doch auch wohl, wenn er, veranlafst durch den damaligen Tempelbau, von einem solchen durch den Messias zu bewirkenden redet, bildlich verstanden werden, und diefs um so mehr, da es, wie wir schon mehrfach Gelegenheit gehabt haben nachzuweisen, seine durchgängige Sitte ist, von dem Schatten der zukünftigen Güter sich zu diesen Gütern selbst zu erheben, das Zukünftige unter dem Bilde des Gegenwärtigen darzustellen, und mit seinen Namen zu benennen. — Noch ist zu beachten, dafs hier nicht etwa gesagt wird, der Messias werde dem Herrn einen Tempel, sondern er werde den Tempel des Herrn bauen. Der Tempel wird hiedurch als ein stets vorhandener, als stets derselbe bezeichnet, der aber durch den Messias zu einer vorher nie geahndeten Herrlichkeit erstehen soll. Untersuchen wir nun, in welchem Sinne dem Messias ein Tempelbau beigelegt wird. Der Tempel war der Sitz des Reiches Gottes unter dem A. B.; eben diefs, nicht die Mauern und jedes andere Äufsere, bildete das Wesentliche seines Begriffes. Dadurch aber wurde er ge-

eignet zum Bilde und Typus des Reiches Gottes selbst, der Kirche, welche nicht etwa erst mit Christo begann, sondern unter dem A. und N. B. ein und dieselbe ist. Coccejus: „*templum autem dei unum est, nempe ecclesia τῶν σωζομένων, inde a promissione in paradiso promulgata, usque ad finem mundi.*" An diesem Tempel hatten Salomoh und Serubabel insofern gebaut, als ihre äufseren Bemühungen vom Glauben ausgingen, und nicht auf das Äufsere als solches, nicht auf die Schaale, sondern auf den Kern gerichtet waren, welcher blieb, als die Schaale längst zerbrochen war.

V. 13. Und er wird bauen den Tempel des Herrn, und er wird Majestät tragen; und er sitzt und herrscht auf seinem Throne, und ist Priester auf seinem Throne, und der Rath des Friedens wird zwischen ihnen Beiden seyn. Die Wiederholung des „und er wird den Tempel bauen" ist nicht etwa eine müfsige. So wie diese Worte v. 12. im Gegensatze gegen das „er wird aus der Erde aufsprossen", darauf aufmerksam machen, dafs von dem Messias ungeachtet seiner anfänglichen Niedrigkeit eine früher nie gealmdete Verherrlichung des Reiches Gottes ausgehen werde, so beziehen sie sich hier, wie das in beiden Sätzen wiederholte והוא zeigt, eng auf das Folgende: „und er wird Majestät tragen." Sie machen darauf aufmerksam, wie von dem mit Majestät bekleideten Messias ein viel erhabnerer Tempelbau, eine unendlich gröfsere Verherrlichung der Theokratie, zu erwarten sey, wie von dem armen und niedrigen Serubabel. Sie eröffnen somit für die über die schwachen und geringen Anfänge der neuen Colonie trauernden eine reiche Quelle des Trostes; sie erheben ihren Blick von der dürftigen Gegenwart in die glänzende Zukunft. — Die Worte „er wird Majestät tragen" enthalten die Erklärung des Aufsetzens der Krone in der symbolischen Handlung. Das הוֹד steht vorzugsweise von der königlichen Majestät; vgl. 1 Chron. 29, 25.: „und der Herr machte grofs den Salomoh und gab über ihn königliche Majestät und Herrlichkeit,

הוֹד מַלְכוּת, welche nicht gewesen war über einem Könige vor ihm", Dan. 11, 25.: „man gibt nicht über ihn die königliche Majestät", הוֹד מַלְכוּת, Ps. 21, 6. 8, 6., wo der Mensch als von Gott eingesetzter Unterkönig erscheint; und dafs in dieser speciellen Bedeutung auch hier das Wort zu nehmen sey, geht aus der Beziehung auf die symbolische Handlung und aus dem Folgenden hervor. Mehrere übersetzen: „er wird Majestät empfangen", und besonders hat sich Reufs viele Mühe gegeben, diese Erklärung zu vertheidigen. Allein die Majestät und Herrschaft wird auch sonst nicht selten als etwas von den Herrschern getragenes, auf ihrem Haupte befindliches dargestellt, mit Hinsicht auf das *Insigne* der königlichen Würde, die Krone, vgl. z. B., aufser den angef. St. der Chron., des Dan. und der Psalm., Num. 27, 20.: „du gibst von deiner Herrlichkeit, מֵהוֹדְךָ, über ihn", und diese Darstellung lag hier um so näher, da der Prophet den das *Insigne* der Herrschaft, die Krone, auf dem Haupte tragenden Josua vor sich hatte. Das „er sitzt" und das „er herrscht", sind so verschieden, dafs das erstere den Besitz der königlichen Ehre und Würde, das letztere die wirkliche Ausübung der königlichen Gewalt bezeichnet. — Das *suff.* in כִּסְאוֹ wollen mehrere, besonders Vitringa, *obss. s.* 1 *p.* 317., und Reufs (*„ita in solium Jehovae exaltatum iri, ut non modo divinae illius majestatis et gloriae particeps sit, sed actu etiam imperium ipse administret"*) auf den Jehovah beziehen. Allein diese Erklärung verdankt offenbar nur dem Haschen nach Emphasen ihre Entstehung, was besonders in der sonst schätzenswerthen Abhandlung von Reufs auf unangenehme Weise hervortritt. Es wird dabei die enge Beziehung übersehen, in der das erste עַל־כִּסְאוֹ auf das zweite steht. Diese Beziehung zeigt, dafs der Nachdruck nicht auf dem *suff.* liegt, dafs es vielmehr die Absicht des Propheten ist, den Gedanken hervorzuheben, dafs der Messias auf ein und demselben Throne zugleich König und Hohenpriester seyn werde. Diese Wahrheit war aber für das Bundesvolk

eine höchst trostreiche. Sie verbürgte ihm in seinem zukünftigen Oberhaupte zugleich die Macht und den Willen zu helfen. Als wahrer Hohenpriester sollte der Messias die Seinen bei Gott vertreten und ihnen Vergebung ihrer Sünden verschaffen, wie der Prophet dieſs schon Cap. 3. ausführlicher angekündigt hatte, als wahrer König, von dessen Herrlichkeit alle früheren nur ein schwaches Abbild gewesen, sollte er die Begnadigten schützen, und überhaupt alle von Gott ihnen bestimmten Segnungen auf sie herableiten. — In den letzten Worten findet zuerst eine Verschiedenheit der Auffassung des „zwischen ihnen beiden" statt. Sehr alt (schon Hieronymus erwähnt sie), und verbreitet (Coccejus, Vitringa, Bengel, Reuſs, A.) ist die Erklärung „*inter germen et Jehovam*". Dagegen beziehen andere noch zahlreichere Ausll. (Hieron., Mark, Michaelis, A.) das „zwischen beiden" auf die beiden in dem Messias verbundenen Ämter oder Personen des Hohenpriesters und des Königes. Diese letztere Erklärung ist unbedingt vorzuziehen. Was dagegen erinnert wird, dafs der König in dem vorhergehenden nicht ausdrücklich genannt werde, hat nichts zu bedeuten, da ja der Messias deutlich genug als König bezeichnet worden. Die Scheidung zwischen ihm als König und als Hohenpriester hat um so weniger etwas befremdendes, da offenbar eine Beziehung auf die frühere Theokratie zu Grunde liegt, wo die in dem Messias vereinigten beiden Ämter von zwei Personen verwaltet wurden. Mark führt als analog die Scheidung zwischen dem inneren und äuſseren, dem alten und dem neuen Menschen an. Was für diese Erklärung entscheidet, ist, dafs nur nach ihr die Worte in einer treffenden Beziehung auf den Hauptgegenstand der ganzen Weissagung, die Verbindung des königlichen und des hohenpriesterlichen Amtes in dem Messias stehen, wozu noch kommt, dafs die beiden nothwendig die zuletzt genannten seyn müssen, so dafs Jehovah nur nach der falschen Beziehung des *suff.* in כִּסְאוֹ als zu ihnen gehörig betrachtet werden kann. — Eine zweite Verschiedenheit findet

statt in der Auffassung des עֲצַת שָׁלוֹם. Nach dem Vorgange des Hieronymus (*„et consilium pacificum erit inter utrumque, ut nec regale fastigium sacerdotalem deprimat dignitatem, nec sacerdotii dignitas regale fastigium, sed in unius gloria domini Jesu utrumque consentiat"*) beziehen mehrere, wie Michaelis (*„bene eis conveniet, suavis inter utrumque concordia erit"*), diese Worte auf die Harmonie dieser beiden im Messias vereinigten Ämter, im Gegensatze gegen die früher, als sie noch von geschiedenen Personen verwaltet wurden, zum Nachtheil der Theokratie oft statt findende Dissonanz. Dagegen fassen andere das שָׁלוֹם als *gen. objecti* auf: *consilium de pace comparanda, conferenda, conservanda.* Diese Erklärung ist offenbar die richtige. Die erste nimmt das עֵצָה, Rath, Berathung, in der ganz unstatthaften Bedeutung „Gesinnung". Ganz ähnlich ist Jes. 53, 5. מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ, die Züchtigung, die unseren Frieden zum Objecte hat, und Sach. 8, 16. מִשְׁפַּט שָׁלוֹם שִׁפְּטוּ, was Hieron. richtig erklärt: *„hoc est judicium pacis, ut propositum judex habeat pacificare discordes, juxta illud Evangelii: beati pacifici"*. Der Prophet stellt also den Messias als König und den Messias als Hohenpriester als berathschlagend dar über die besten Mittel und Wege, Frieden und Heil über das Bundesvolk zu bringen. Hatte schon das gemeinsame Bestreben zur Beförderung des Befsten der Theokratie, wie es als schwaches Vorbild in der Gegenwart zwischen Serubabel und Josua bestand, segensreiche Folgen gehabt, was liefs sich dann erst erwarten, wenn der wahre Hohenpriester und der wahre König, der Messias, mit angelegentlicher Sorge diesem Ziele nachstrebte, wenn er alle Mittel aufbot, welche ihm diese beiden in ihm vereinigten Würden gewährten!

V. 14. Und die Krone soll seyn dem Chelem und dem Tobias und dem Jedajah, und dem Chen, dem Sohne Zephanjas, zum Denkmahle im Tempel des Herrn. Der Prophet geht hier über zur Erläuterung des an-

deren Momentes der symbolischen Handlung, des Umstandes, dafs das Material zu der Krone von den Gesandten und Repräsentanten der fern vom Vaterlande lebenden Judäer genommen worden. Diesen sollen die Kronen zum Andenken gereichen, wie das folgende zeigt, nicht wegen ihrer persönlichen, sondern wegen ihrer typischen Qualität, in sofern jeder bei dem Anblicke der Kronen sich daran erinnern sollte, dafs diejenigen, welche sie geweiht, der Sache und dem Namen nach die Heiden abbildeten, welche dereinst ebenso, wie sie jetzt, aus fernen Landen herbeieilend, mit der gröfsten Bereitwilligkeit alles für die Ausschmückung des Tempels, die Beförderung des Reiches Gottes, thun würden. — Ob die dem Propheten in der Vision hier anbefohlene Handlung wirklich von ihm nachher auch äufserlich vorgenommen worden, liefse sich sehr zweifeln, so entschieden es auch Hülsemann *(vir Zemach,* in dem *thes. theol. phil.* 1 *p.* 1005 *sqq.)* behauptet. Sicher kann die Nachricht der Talmudisten (Middoth 3, 8.) über den Ort, wo die Krone im Tempel aufgehangen gewesen, nichts dafür beweisen. Für das Gegentheil spricht einigermaafsen v. 11., wo dem Propheten, der wohl schwerlich ein Goldschmied war, befohlen wird, die Krone anzufertigen, was freilich zur Noth von einem Anfertigenlassen verstanden werden kann. Weit mehr aber, der ganze vorherrschend innerliche Charakter des Sacharjah, der bei ihm wie bei Ezechiel ein Vorurtheil gegen die äufserliche Repräsentation erweckt, was nur durch gewichtige Gründe beseitigt werden kann, und speciell die Analogie der andern symbolischen Handlung Cap. 11., welche erweislich nur in der inneren Anschauung vorgegangen, in deren Kreis auch alle übrigen Visionen unseres Abschnittes eingeschlossen bleiben.

V. 15. Und Ferne werden kommen und bauen am Tempel des Herrn, und ihr werdet erfahren, dafs der Herr Zebaoth mich zu euch gesandt hat, und wenn ihr hören werdet auf die Stimme des Herrn eures Gottes, so — — —. Wie die Theilnahme der Fernen,

der Heiden in entfernten Ländern, vgl. 2, 11. 8, 20. Jes. 60, 9. 10. u. a. St., am Tempelbau zu verstehen sey, bedarf nach dem, was über den Tempelbau des Messias bemerkt worden, keiner besonderen Erläuterung. — Die Worte: „und ihr werdet erfahren" u. s. w. könnte man sich, blos auf unsere Stelle gesehen, versucht fühlen, als Worte des Propheten zu nehmen; allein die Vergleichung von Cap. 2, 9. 11. und Cap. 4, 9., wo dieselben Worte von dem Engel des Herrn gesprochen werden, durch den der Prophet seine Offenbarungen erhielt, zeigen, dafs sie auch hier ihm angehören, und diese Annahme ist um so leichter, da der Prophet v. 12. ausdrücklich den Jehovah Zebaoth, wie auch an der ersteren Stelle der Engel des Herrn genannt wird, redend einführt. Der Erfolg, die thätige Theilnahme der Heiden an dem Aufbau des Reiches Gottes, sollte in Zukunft Beweis ablegen für den göttlichen Ursprung des durch Sache und Wort Geweissagten. — Die letzten Worte werden mehrfach falsch aufgefafst: Hieronymus: *„fient autem omnia, quae promissa sunt, si dominum audire voluerint, et acta poenitentia in bonis operibus manserint."* Theodoret: ταῦτα δέ, φησὶν, ἔσται, καὶ τὸ προσῆκον δέξεται πέρας, ἐὰν ὑμεῖς τοῖς θείοις ὑπακούσητε λόγοις. Hienach würde, was nie geschieht, und was widersinnig ist, die Erscheinung des Messias, und speciell die Theilnahme der Heiden an seinem Reiche an eine Bedingung, die Treue des Bundesvolkes, geknüpft. Dieser Schwierigkeit zu entgehen, beziehen andere, wie Mark, das וְהָיָה blos auf den unmittelbar vorhergehenden Satz: „dieſs — nämlich dafs ihr aus dem Erfolge die Göttlichkeit meiner Sendung erseht — wird geschehen, wenn ihr dem Herrn gehorchen werdet." Allein auch hiedurch wird die Schwierigkeit nur scheinbar beseitigt. — Denn das „ihr werdet erkennen" ist der Sache nach ja s. v. a.: ihr werdet Gelegenheit haben zu erkennen, und blieb auch für diejenigen wahr, welche absichtlich ihre Augen verschlossen. Schon das Fehlen des Pron. aber hätte die Ausll. auf eine andere Er-

klärung, auf die Annahme einer Aposiopese hinleiten sollen, welche einen besonders nachdrücklichen Sinn gibt. Vgl. ähnliche Beispiele, aufser dem ganz analogen bei unserem Propheten selbst Cap. 7, 7., 2 Sam. 2, 27. 5, 8., im N. T. z. B. Luc. 13, 9.: *κἂν μὲν ποιήσῃ καρπόν, εἰ δὲ μήγε, εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν.* Winer, Gramm. Aufl. 3. p. 478. Und diefs um so mehr, da es zu den Eigenthümlichkeiten des Sacharjah gehört, das וְהָיָה weit häufiger, wie alle übrigen, als blofsen Vorschlag zu gebrauchen. „Wenn ihr hören werdet auf die Stimme des Herrn, so — werdet ihr an allen diesen Gütern Theil haben, so wird der Messias euch als euer Hoherpriester entsündigen, als euer König beglücken". Mit diesem ernsten Worte der Ermahnung beschliefst der Engel des Herrn zugleich diese einzelne, und die ganze zusammenhängende Reihe von Offenbarungen, welche er in dieser merkwürdigen Nacht durch unseren Propheten dem Volke ertheilt.

Wir haben jetzt noch einen Abrifs der Geschichte der Auslegung dieser Weissagung zu geben. Es finden sich noch jetzt in den älteren Schriften der Juden Spuren, dafs die Messianische Auslegung bei ihnen herrschend war. Die Chald. Paraphrase trägt sie in die Übersetzung herein: הא גברא משיחא שמיה עתיד דיתגלי ויתרבי, „siehe da den Mann, Messias ist sein Name, er wird offenbart und verherrlicht werden." In Breschit Rabba (vgl. 1, 2 p. 292.), bei Raim. Martini p. 155. 759., heifst es: „R. Barachias bringt dieses vor: Gott sagt zu den Israeliten: ihr sagt zu mir: wir sind Waisen und haben keinen Vater. Auch der Goel, welchen ich Euch erwecken will, hat keinen Vater, wie Sach. 6, 12.: siehe es ist ein Mann mit Namen Zemach, der wird unter sich her ausschlagen. Und so sagt Jes. 53, 3.: Er schiefst auf vor ihm wie ein Reis." In Echa Rabbati, einem alten Commentar, oder einer Art von Catene, über die Klagelieder, heifst es in der

Aufzählung der Namen des Messias bei Raim. Mart., p. 880.: „Josua ben Levi sagte: er heifst Sprofs, wie es gesagt ist Sach. 6, 12."; vgl. a. St. bei Schöttgen, *hor. hebr. II, p.* 219. *sqq.* 104. 422. Dess.: Jesus der wahre Messias, p. 402. Doch darf nicht übersehen werden, dafs daneben schon vor der Periode des geflissentlichen Trachtens nach Verdrehung und Verkehrung aller Messianischen Weissagungen eine Auslegung bestand, wonach das Ganze auf Josua und Serubabel bezogen wurde. Die Art, wie man diese Auslegung in den Text hineintrug, lernen wir aus Hieronymus kennen. Man verstand unter dem Sprofs den Serubabel; in v. 13. nahm man, um sich von der bei ihm nicht nachweisbaren Verbindung der königlichen und hohenpriesterlichen Würde zu befreien, bei dem וְהָיָה einen Wechsel des Subjectes an: Er, Serubabel, wird sitzen und herrschen auf seinem Throne, und es wird auch ein Priester, Josua, seyn auf seinem Throne: *„sed et pontifex Jesus, fil. Josedeeh, sedebit in sacerdotali throno et junctis animis atque consiliis dei populum gubernabunt. Et erit pax inter duos illos, h. e. inter eum, qui de tribu regia est, et eum, qui de Levitica stirpe descendit, ut sacerdotium pariter et regnum dei populum regant."* Die unschuldige Veranlassung dieser Auslegung, welche die meisten späteren Jüdischen Ausll. aus dogmatischer Befangenheit willkommen hiefsen, gaben die Worte „er wird den Tempel des Herrn bauen". Indem man nicht erkannte, dafs der Prophet sich hier von dem Schatten, dem in der Gegenwart betriebenen äufsern Tempelbau, den er als Typus eines zukünftigen herrlicheren betrachtet, ebenso wie seine Leiter Josua und Serubabel als Typus des zukünftigen geistigen Baumeisters, zum Wesen erhebt, glaubte man, dafs diese Worte die Deutung auf den Messias ausschlössen, und hinreichten die Beziehung auf den Serubabel zu begründen, der im Vorhergehenden, Cap. 4, 9., als Erbauer des Tempels genannt wird.

Die verderbliche Wirkung dieses Misverständnisses, was

bei Sacharjah um so weniger in der Sache einen Grund hat, je gewöhnlicher es ihm ist, von dem Schatten zum Wesen aufzusteigen, läfst sich auch bei einigen Auslegern der christlichen Kirche wahrnehmen. So bei Theodoret: *ταῦτα δὲ ἅπαντα περὶ τοῦ Ζοροβάβελ προαγορεύει, οὐχ ὡς μηδέπω τεχθέντος, ἀλλ' ὡς μηδέπω τὴν ἡγεμονίαν παρειληφότος.* Ebenso bei Eusebius, *demonstr.* 4, 17. Bei ihnen war diese Verirrung um so verzeihlicher, da die mit dieser Auslegung verbundene *παρεμηνεία* von v. 13. durch die Alexandrinische Übersetzung begünstigt wurde, auf deren Gebrauch sie beschränkt waren. Diese nämlich, vielleicht selbst diese Verirrung theilend, übersetzt das: „und er ist Priester auf seinem Throne", durch: *καὶ ἔσται ὁ ἱερεὺς ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ*, und macht also aus dem Könige, der selbst zugleich Hohenpriester ist, einen König und einen ihm zur Seite stehenden Hohenpriester. Dafs Grotius die scheinbare Berechtigung zur Verwerfung der Mess. Ausl., welche ihm durch solche Vorgänger gegeben wurde, mit beiden Händen ergreifen würde, liefs sich von vornherein erwarten. Nach ihm läfst sich der Sinn der Weissagung auf folgende Weise umschreiben: *sicut domus Davidis renata est in Serubabele, ita per eum renascetur templum,* (das ומתחתיו יצמח erklärt er durch: „der Tempel wird unter ihm, unter seinen Füfsen weg emporwachsen"), *cujus primum positurus est lapidem. Ipse quoque portabit coronam principis et in solio sedens simul cum senatoribus jura dicet. Etiam sacerdos in eodem illo senatu solium habebit, et optime inter illos duos conveniet.* — In Grotius Fufsstapfen trat Clericus, der mit seiner eigenen Erklärung zu Jerem. 23, 5. im Widerspruch, wo er unsere St., so wie die Cap. 3. auf den Messias bezieht, in der Übersetzung des Sacharjah (einen Commentar hat er nicht geliefert) den Josua und Serubabel zum Objecte unserer Weissagung macht, und der oberflächliche Calmet, der seltsam genug nicht blos bei den Katholiken, sondern auch in England bei den Protestanten eine Art von exegetischer Aucto-

rität bildet. In neuerer Zeit suchte Eichhorn (hebr. Proph. 3, p. 353. ff.) diese Auslegung wieder geltend zu machen, ohne die gründlichen Widerlegungen derselben, z. B. von Märk, und von Reufs (l. c. p. 68. sqq.) irgend zu beachten, was freilich bei der in diesem ganzen Werke sich offenbarenden arbeitsscheuen Vernachlässigung alles früheren gelehrten Apparates nicht auffallen kann. Höchst naiv ist die Art, wie er sich von der dieser Auslegung entgegenstehenden Schwierigkeit befreit, dafs in der symbolischen Handlung die Krone nur dem Einen Josua aufgesetzt wird, während doch die sie erklärende Weissagung sich auf zwei Subjecte, den Josua und den Serubabel, beziehen soll. Er behauptet, v. 11. seyen nach den Worten: „und setze sie Josua dem Sohne Jehozadaks dem Hohenpriester auf", die Worte ausgefallen „und Serubabel, dem Sohne Schealtiels dem Fürsten", und nimmt diese Worte in seiner Übersetzung auf. Eine solche Willkühr mufs gewifs, als ein unwillkührliches Selbstgeständnifs des Urhebers von der Unrichtigkeit seiner Auslegung, als eine Äufserung des bösen exegetischen Gewissens, jeden von der Nachfolge abschrecken, der nicht, wie der auch hier Eichhorn abschreibende Theiner, entschlossen ist, das seiner Subjectivität Unbequeme um jeden Preis wegzuschaffen.

Wir heben hier aus der Menge von Gründen, welche diese monströse Erklärung zurückweisen, und die Beziehung auf den Messias als die richtige darthun, nur einige aus. 1. Für den Messias entscheiden die Parallelst., zunächst die Cap. 3, 8., wo der Messias wie hier den Namen Sprofs führt, wo Josua ausdrücklich als sein Vorbild bezeichnet wird, dann die schon früher angeführten Weissagungen des Jeremias von dem צמח, welche der Prophet hier deutlich vor Augen hat, endlich Ps. 110., dessen Verkündung von der in dem Messias zu vereinigenden königlichen und hohenpriesterlichen Würde hier nur weiter ausgeführt wird; so dafs Grotius eine grobe Inconsequenz begeht, wenn er selbst eingesteht, dafs jede andere Deu-

tung dieses Psalmes, wie die vom Messias, unzulässig sey. — 2. Sollte die Weissagung sich auf Josua und Serubabel beziehen, so sieht man gar nicht ein, weshalb die Krone, das *Insigne* der Herrschaft, dem Josua aufgesetzt wird, und auch zugestanden, was ganz unerweislich ist, dafs sie zugleich Zeichen der hohenpriesterlichen Würde seyn könne, warum nicht wenigstens ihm und dem Serubabel zugleich. Josua konnte doch nicht Typus des Serubabel seyn; denn was hätte der Prophet wohl für einen Grund haben können, durch einen Zeitgenossen den Zeitgenossen abzubilden? 3. Die Übersetzung des וְהָיָה כֹהֵן עַל־כִּסְאוֹ in v. 13. durch: „und es wird auch ein Priester auf seinem Stuhle seyn", ist an und für sich höchst gewaltsam, und wird aufserdem gänzlich zurückgewiesen durch die alsdann entstehende Disharmonie zwischen der Real- und der Verbalweissagung. 4. Serubabel kann nicht unter dem Sprofs verstanden werden; denn dieser wird als zukünftig angekündigt, während Serubabel nun schon 18 Jahre in der neuen Colonie wirkte, und den hier als zukünftig angekündigten Tempelbau schon längst begonnen hatte. Man darf dagegen nicht mit Theodoret einwenden, es sey hier von der Erhebung zu einer neuen Würde die Rede. Denn Serubabel blieb nach der Weissagung, was er vor ihr war. Nie gelangte er zu der dem Subjecte dieser Weissagung beigelegten königlichen Würde. 5. Es liefse sich nach dieser Auslegung nichts nichtssagenderes denken, als diese so feierliche, so Grofses versprechende Weissagung. Josua und Serubabel — wäre der ganze Inhalt — sollen auch ferner bleiben, was sie sind! 6. Die Weissagung von der Aufnahme der Heidenvölker in die Theokratie, v. 15., ein Zug aus der Messianischen Zeit, steht dann ganz abgerissen da, und man weifs gar nicht, wie er hieher kommt. Ebenso läfst sich alsdann auch gar kein Grund angeben, warum das Gold und Silber zu der Krone „von der Gefangenschaft" genommen werden soll, während dieser Zug doch in einer symbolischen Hand-

lung, wo sonst nichts bedeutungslos ist, nicht absichtslos seyn kann. Dafs v. 14. von ganz etwas anderem handelt, als von einem gemeinen Andenken an die Freigebigkeit der milden Geber, (Grotius: *„suspendentur in templo, annotato nomine corum, qui ea rite dedicarunt")* dringt sich von selbst auf.

Cap. 7. und 8.

Diese beiden eine besondere Rede enthaltenden Capp. sind in Verhältnifs zu den vorhergehenden und folgenden einfach und leicht, und wir dürfen uns auch deshalb bei ihnen nicht lange aufhalten, weil sie wenig zu unserm Zwecke unmittelbar Dienendes enthalten. Die Weissagung ist von der vorigen durch einen Zeitraum von ungefähr zwei Jahren getrennt; sie fällt in den neunten Monat des vierten Jahres des Darius. Diese von dem Propheten hinzugefügte Zeitangabe ist wichtig, weil sie Licht auf die Begebenheit wirft, welche die Weissagung veranlafste. Diese war folgende. Die Gemeinde (das Haus Gottes v. 2.) liefs durch einige in den Tempel gesandte Abgeordnete fragen, ob sie die am Tage der Zerstörung des Tempels durch die Chaldäer bisher üblichen Fasten, enthaltend ein reuiges Bekenntnifs der Schuld und eine Bitte um Vergebung und Wiedererertheilung des früheren Glückes, auch ferner halten, oder aufgeben sollte. In dieser Frage lag zugleich eine Bitte eingeschlossen, die, dafs Gott recht bald die Trauertage in Freudentage verwandeln wolle. Daher heifst es v. 2., die Abgeordneten seyen gekommen, den Herrn anzuflehen. Beides, Frage und Bitte, setzt voraus, dafs man in den Verhältnissen der Gegenwart Grund zur Hoffnung auf eine günstige Zukunft hatte. Dieser läfst sich aber auch grade im vierten Jahre des Darius nachweisen. Der Tempelbau war bisher unablässig betrieben worden und glücklich fortgeschritten. Die neuen Machinationen der Samaritaner am Persischen Hofe zu

seiner Hinderung waren eben jetzt vollständig vereitelt, vgl. Prideaux, I, p. 172. deutsch. Ausg. Hiedurch wurde der Kleinmuth der Zurückgekehrten beschämt, und man überliefs sich nunmehr den freudigsten Hoffnungen in Bezug auf die Zukunft.

Die Anfrage war an die im Tempel versammelten Priester und Propheten gerichtet, in der Hoffnung, dafs Gott durch einen von ihnen seinen Willen offenbaren werde. Diefs geschah durch den Sacharjah. Seine Antwort zerfällt in zwei Theile. In dem ersten, Cap. 7, 5 — 14., beschäftigt er sich mit der Bestrafung des schlechten subjectiven Grundes, aus dem die Frage wenigstens bei einem Theile der Anfragenden hervorgegangen. Es war schon damals die todte heuchlerische Werkgerechtigkeit im Keime vorhanden, welche später, immer mehr um sich greifend, der neuen Colonie ebenso verderblich wurde, wie in der früheren die äufsere auf demselben Principe beruhende Abgötterei. Diese übte auch auf die Ansicht vom Fasten den nachtheiligsten Einflufs aus. Man legte demjenigen, was blos als äufsere Darstellung einer reumüthigen Gesinnung Bedeutung hatte, an und für sich, als *opus operatum*, Werth bei. Man glaubte dadurch sich ein Verdienst zu erwerben, und wunderte sich und murrte, dafs Gott diefs langjährige Verdienst noch immer nicht anerkenne und belohne. Der Prophet zeigt, wie ungereimt dieser Wahn sey, wie der Herr ganz Anderes, die Erfüllung der sittlichen Vorschriften seines Gesetzes, verlange, ohne die jeder äufsere Gottesdienst nur Heuchelei sey, er macht darauf aufmerksam, wie die Nichtbefriedigung dieser von den früheren Propheten laut und wiederholt ausgesprochenen Anforderung das frühere namenlose Unglück über das Volk gebracht habe, von dem es sich noch jetzt nicht erholt hatte, und wie gleiche Ursache auch in Zukunft nothwendig gleiche Wirkung haben werde. — In dem zweiten Theile der Rede, Cap. 8. schreitet der Prophet dann zur directen Beantwortung der Frage, deren Inhalt nun nicht mehr zur Bestärkung der Heuchler in ihrer fleischlichen Sicherheit, wohl aber zur Trös-

tung und Stärkung der Schwachen im Glauben in dieser und der Folgezeit bis zur Erscheinung Christi dienen konnte. Dem Bundesvolke — dieſs ist der summarische Inhalt — ist so reiches Heil bestimmt, dafs der Tag der Zerstörung des Tempels sowohl, wie die übrigen damals zum Andenken an besonders traurige Ereignisse der Vergangenheit als Fasttage begangenen, der Tag der Einnahme Jerusalems im vierten, der Tag der Ermordung Gedaljas im 7ten, und der Tag des Anfanges der Belagerung im 10ten Monat, in Freudentage verwandelt werden sollen, weil die zukünftigen Güter weit gröfser seyn werden, wie die an ihnen verlorenen. Der Prophet umfafst auch hier den ganzen Complexus des dem Bundesvolke bestimmten Heiles, und seine Verkündung hat erst in Christo ihre volle Wahrheit gefunden. Ausschliefslich auf die durch ihn dem Reiche Gottes gewordene Verherrlichung bezieht sich der Schluſs v. 20 — 23., wo, als weitere Ausmahlung von Mich. 4, 2., Jes. 4, 3. und Jerem. 31, 6., der Eifer der Heidenvölker in der Bewerbung um die Aufnahme in die Theokratie geschildert wird.

Cap. 9, v. 1 — 10.

Ein siegendes feindliches Heer überfluthet das Persische Reich und stürzt es von dem Gipfel seiner Höhe herab. Der Prophet schildert vorzugsweise seinen Zug durch diejenigen Provinzen des Persischen Reiches, welche Judäa am nächsten lagen, um durch den Contrast gegen ihr trauriges Schicksal das bessere Loos des Bundesvolkes in einem glänzenderen Lichte erscheinen zu lassen. Während Damascus und Hamath durch das göttliche Strafgericht ereilt und vom Sieger eingenommen werden, während Tyrus durch alle seine Reichthümer, durch seine Bollwerke und durch seine Lage im Meere nicht geschützt, erobert und eine Beute des Feuers wird, während das angränzende Philistäa seinen alten Glanz verliert, und seine Haupt-

städte Askalon, Gaza, Ekron und Asdod in die tiefste Niedrigkeit herabsinken, bleibt durch des Herrn Schutz Jerusalem unversehrt, v. 1 — 8. Es unterliegt keinem Zweifel, dafs wir hier eine Beschreibung von dem Zuge Alexanders vor uns haben, so deutlich, wie sie bei dem nie aufzuhebenden Unterschiede zwischen Weissagung und Geschichte nur immer gegeben werden konnte. In den Hauptpunkten läfst sich die genaue Übereinstimmung von Weissagung und Geschichte durch ausdrückliche historische Zeugnisse darthun. Die Einnahme von Damascus schildern Arrian II, 15., Curt. 3, 25., Plut. Alex. Cap. 24. Die Schicksale von Tyrus und Gaza sind zu bekannt, als dafs es in Bezug auf sie einer ausführlicheren Nachweisung bedürfte. Alexander verwandelte, nach Arrian 2, 27., die letztere früher blühende Stadt, nachdem er in die entvölkerte eine Colonie aus den Umwohnern geführt, grade so wie diefs v. 6. von Asdod vorherverkündet wird, in ein blofses Castell. Dafs die Einnahme von Hamath nicht ausdrücklich berichtet wird, kann nicht auffallen, da die Geschichtschreiber Alexander selbst folgen, der sich an der Seeküste hielt, während das Land Hamath von Parmenio auf seinem Zuge gegen Damascus berührt werden mufste. Ebenso wenig darf man eine ausdrückliche Erwähnung des Schicksals der übrigen Philistäischen Städte aufser Gaza erwarten, da die Geschichtschreiber Alexanders in der Beschreibung seines Zuges durch Syrien und Palästina so ausnehmend kurz sind, (vgl. J. D. Michaelis p. 190.), da sie überhaupt aus der grofsen Masse der Begebenheiten nur die bedeutendsten, namentlich diejenigen herausheben, welche ein Licht auf den Charakter Alexanders werfen, der überall, wie sich diefs namentlich besonders stark bei Arrian zeigt, ihr Hauptaugenmerk ist. — Wie die Geschichte vollkommen bestätigt, was hier von der Bewahrung des Bundesvolkes bei jenem den Nachbarländern verderblichen Zuge vorhergesagt wird, ist in den Beiträgen, 1, p. 277. ausführlich nachgewiesen worden.

In v. 9. und 10. stellt der Prophet der niederen Gna-

denerweisung Gottes die höhere, die Sendung des Messias, entgegen, auf die er schon im Vorhergehenden, v. 7., im Vorbeigehen einen Blick geworfen. (Vgl. über das Verhältnifs beider Verkündungen die Einl. zu Cap. 9, v. 11. ff.)

Wir schicken der Erklärung eine Abhandlung über das v. 1. als Hauptobject der Weissagung genannte Land Hadrach voraus.

Über das Land Hadrach.

Die schon von mehreren Jüdischen Auslegern auf die Auctorität des R. Jose, und von mehreren älteren Christlichen, besonders nach dem Vorgange von Bochart, aufgestellte Meinung, dafs das Land Chadrach, אֶרֶץ חַדְרָךְ, Sach. 9, 1., eine Gegend in der Nähe von Damaskus sey, hat sich in neuerer Zeit durch die Beweisführung von Michaelis, *supplem. p.* 676., dessen Gründe von Gesenius, Jahn, Köster, Rosenmüller und Winer nur wiederholt werden, zu vollkommner Alleinherrschaft erhoben. Desto mehr thut es Noth, bei ihrer Widerlegung so zu verfahren, dafs die Nichtigkeit jeder ihrer scheinbaren Stützen vollkommen ins Licht gesetzt wird. Wir behaupten, alle historischen Zeugnisse, welche man für das Vorhandenseyn einer Landschaft Hadrach beigebracht hat, beruhen auf einer Verwechselung mit der Arabischen Stadt Draa oder Adraa, geschrieben أذرعات, dem alten Edrei, אֶדְרֶעִי, welches Deut. 1, 5., als zweite Residenz des Königes Og von Basan genannt wird, nach *Abulfeda*, *tabula Syriae p.* 97., ungefähr 6½ deutsche Meile von Damascus entfernt, im Mittelalter noch bedeutend, Suffraganstadt von Bostra, in der Geschichte der Kreuzzüge mehrfach erwähnt, jetzt nach dem Berichte von Seetzen in Trümmern liegend und unbewohnt, vgl. Ritter Erdk. II, p. 360. 62. Bei mehreren älteren Schriftstellern tritt die Verwechselung beider nach der Hebräischen und Arabischen

Schreibung fast gar nicht verwandter Namen ganz deutlich hervor. So z. B. bei *Adrichomius, theatr. terrae S., p.* 75.: „*Adrach, sive Hadrach, alias Adra, Adraon et Adratum, Caelesyriae oppidum est, a Bostra viginti quinque millibus distans a quo etiam adjacens regio terra Hadrach nuncupatur. De qua Zacharias prophetavit. Post Christi tempora urbs haec, episcopali sede cohonestata, archiepiscopo Bostrensi parebat. Atque quo tempore Occidentales Christiani, rerum in Palaestina potiebantur, etiam vulgo civitas Bernardi de Scampis dicta fuit*". Ebenso bei Calmet, zu Sach. l. c. „*Nous connoissons une ville d'Atra dans l'Arabie deserte, celebre autrefois, et qui soutint des sieges contre l'armée de Trajan commandée par lui même (Xiphilin. ex Dione et Dion.) et contre celle de l'empereur Severe (Herodian. l.* 3, 9., *Zonaras p.* 216.*) Cf. Cellarius l.* 3, *Cap.* 15." Bei Anderen dagegen bedarf die Verwechselung, weil nicht ausdrücklich ausgesprochen, einer näheren Nachweisung. Wir beginnen gleich mit demjenigen, was nach dem Vorgange des über seinen Fund triumphirenden Michaelis von allen als das Beweisendste angeführt wird. Wir können nicht umhin seine etwas weitläuftigen Worte hier anzuführen: „*Sed his addo, quae anno* 1768 *a nobili Arabe Transjordanense, Josepho Abbassi didici. — — Interrogabam inter alia, — — nossetne urbem aliquam* حدرك, *sic enim literis Arabicis scribebam. — — Respondebat, esse ejus nominis urbem, deque ea se audivisse, sed nunquam ibi fuisse. Parvam nunc esse, sed majorem olim fuisse ipsa Damasco referri. — — Addebat, ferri metropolin fuisse magnae regionis, quae terra Hadrach vocetur. Nobiles ex hac terra Hadrach familias ortas dici, multaque de ejus regibus et principibus narrare Arabes, referri etiam, quod olim gigantes habuerit. Ferri etiam fabulam, Muhammedem ex hac regione ortum. — Jam — instabam, ubinam sita esset.] Hoc*

negabat, se accuratius referre posse, id modo meminisse audire, a Damasco versus desertum sitam esse, forte decimo a Damasco milliari. Oblitus sum interrogare, quae milliaria iutelligeret, sed puto, milliaria majora Arabum, 19, *v.* 20. *unius gradus.*" Die leichteste Weise uns dieses Zeugnisses zu entledigen, wäre nun die, dafs wir uns darauf beriefen, dafs der Gewährsmann von Michaelis, nach der keinen Zweifel übrig lassenden Nachweisung von Steph. Schulz in den Leitungen des Höchsten, ein Betrüger gewesen. Allein damit wäre doch die Sache noch nicht ganz abgethan, da dieser Betrüger wirklich aus dem Lande war, aus welchem zu seyn er vorgab, und daher möglicherweise richtige geographische und historische Notizen über dasselbe mittheilen konnte. Auch zeigt die genauere Betrachtung seiner Aussage, dafs er dieselbe nicht aus der Luft griff, sondern, abgesehen von der Verwechselung von Hadrach und Adraa, um so leichter zu erklären, da er nie selbst an Ort und Stelle gewesen, seine Nachrichten nur aus Hörensagen geschöpft zu haben selbst gestand, und eine gewisse Verschiedenheit der Aussprache um so lieber ignorirte, als er nicht gerne eine Antwort schuldig bleiben mochte, treu und richtig referirte. Dafs aber diese Verwechselung wirklich statt findet, geht aus folgenden Gründen hervor. 1. Nicht nur stimmt die Richtung von Damascus, in der Hadrach liegen soll, gegen die Wüste zu, also nach Arabien, vollkommen überein, sondern auch die Entfernung, da die 10 Arabischen Meilen ungefähr 7 — 8 Deutsche ausmachen. 2. Abbassi sagt, es gingen viele Sagen über die alten Könige dieser Gegend, deren Bewohner einst Riesen gewesen seyn sollten. Wem fiele hier nicht sogleich die Erzählung des Pentateuch von dem riesenhaften Könige Og von Basan ein, dessen eisernes Bette neun Ellen lang und vier Ellen breit war, und der über die Enakim herrschte, ein grofses starkes und hohes Volk? (vgl. Num. 21, 33. Deut. 2, 10. 11. 3, 11.) Diese Nachrichten gelangten wahrscheinlich durch die noch im Mittelalter zu Adraa sehr

zahlreichen Christen an die Araber, welche sie nach ihrer Gewohnheit noch mehr ausschmückten, wozu ihnen die Beschaffenheit der Gegend (sie ist nach Seetzen voller Höhlen) viele Veranlassung darbot. — Was über die frühere Gröfse und den gegenwärtigen Verfall der Stadt gesagt wird, pafst wenigstens auf Adraa vollkommen. — Haben wir nun dieses Hauptzeugnifs aus dem Wege geräumt, so dürfen uns die beiden einzigen noch übrigen nicht in Verlegenheit setzen. Das eine ist das des Theodoret: Ἀδραὰχ πόλις ἐστὶ τῆς Ἀραβίας. Die Verwechselung war hier um so leichter, da Theodoret das Hebr. ה durch a ausdrückte, und schon die Bezeichnung Adrachs als einer Stadt in Arabien, läfst keinen Zweifel übrig, dafs sie wirklich statt gefunden. Das zweite Zeugnifs ist das des R. Jose bei Jarchi z. d. St.: „*Sed dicebat illi Rabbi Jose, filius Damascenae mulieris, in disputatione: Coelum et terram super me invoco: natus sum Damasci, estque locus aliquis, cujus nomen est Hadrach.*" Da wir schon so manche Beispiele von Verwechselung von Adraa und Chadrach gehabt haben, so können wir das Zeugnifs des R. Jose, der wohl schwerlich genau untersucht hat, ob die Hebräischen und die Arabischen Buchstaben sich genau entsprechen, und vielleicht den Namen des Ortes nie geschrieben gesehen, getrost verwerfen, ohne seine Ehrlichkeit in Zweifel zu ziehen.

Der bisherige Beweis, dafs bis jetzt gar nichts für das Vorhandenseyn einer Stadt und Landschaft Hadrach beigebracht worden, führt uns aber noch über seinen eigentlichen Gegenstand heraus. Er zeigt zugleich, dafs Hadrach überhaupt kein *Nomen proprium* seyn kann. Käme das Wort in einem historischen Buche, namentlich im Pentateuch, oder einem der anderen älteren, als muthmafsliche Benennung eines verhältnifsmäfsig unbedeutenden Ortes, in einer in alter und neuerer Zeit wenig bekannten Gegend, etwa dem inneren Afrika vor, so wäre nichts ungereimter als dieser Schlufs. Hier aber findet von alle dem grade das Gegentheil statt. Die Benennung findet

sich in einem prophetischen Buche, wo symbolische Benennungen nach dem ganzen Charakter der prophetischen Darstellung nicht unerwartet seyn dürfen; in einem der spätesten Bücher der Schrift, wodurch die Aushülfe unstatthaft wird, dafs das Andenken des Ortes bis auf den Namen untergegangen; sie bezeichnet nicht etwa eine einzelne Stadt, sondern eine ganze Gegend, oder ein ganzes Land, dessen nahe Zusammenstellung mit Damascus u. s. w. zeigt, dafs wir dasselbe in einem cultivirten, und in älterer und neuerer Zeit hinreichend bekannten Theile der Erde zu suchen haben. Wie läfst es sich nun denken, dafs ein solches Land, wenn es wirklich unter dem Geographischen Namen Hadrach vorhanden gewesen, sich allen älteren und neueren Nachforschungen entzogen haben sollte? Dafs schon die LXX. nichts von einem solchen wufsten, geht daraus hervor, dafs sie den Namen in Σεδραχ entstellten, was nicht etwa, wie Michaelis l. c. p. 679. behauptet, ein Fehler, sondern die ursprüngliche, in allen Handschriften enthaltene Lesart ist, von Hieronymus nicht aus Griechischen Handschriften, sondern aus dem Hebräischen Texte verbessert. Dafs überhaupt die älteren Juden sich durchaus nicht im Besitze irgend einer historischen Notiz über ein Land Hadrach befanden, wird dadurch bewiesen, dafs die Auffassung als symbolische Bezeichnung bei ihnen die allein herrschende war. Der Chaldäer übersetzt בְּאַרְעָא דָרוֹמָה, *in terra australi*, wahrscheinlich mit Beziehung auf die Stellen Hiob 9, 9. und 37, 9., wo חַדְרֵי תֵמָן, die Kammern des Südens, von den äufsersten unzugänglichen Südgegenden vorkommt, nicht beachtend, dafs der Begriff des Südens hier nur in dem תמן liegt. Jarchi sagt ausdrücklich, dafs die figürliche Auffassung des Wortes so lange bei den Juden geherrscht habe, bis der Rabbi Jose seine vermeintlich bessere Einsicht geltend machte. Hieronymus, der auch hier aus Jüdischer Quelle schöpfte, wie die Übereinstimmung seiner Erklärung mit der Jüdischen zeigt, erwähnt mit keinem Worte des Vorhandenseyns einer eigentlichen Auffassung. Wir dürfen

uns aber, bei dieser Lage der Dinge, um so weniger bedenken, in Hadrach eine figürliche Bezeichnung zu erkennen, da bei den Propheten der Gebrauch solcher Benennungen so sehr häufig ist. Bekannt ist es, dafs bei Jesaias Jerusalem durch den symbolischen Namen Ariel, Löwe Gottes, und Thal des Gesichtes, als Sitz der Propheten, bezeichnet wird, Babylon durch die Wüste des Meeres, Idumäa durch Dumah, bei Ezechiel Jerusalem durch Oholibah, bei Jeremias Babylon durch Sesach. Liefse sich auch hier keine äufsere Veranlassung auffinden, wodurch Sacharjah zur Wahl dieser figürlichen Bezeichnung veranlafst wurde, so würde diefs doch noch kein entscheidender Grund gegen ihre Annahme seyn; denn ein solcher findet ja auch bei den meisten der angeführten Benennungen nicht statt. Ist es nun ausgemacht, dafs die Benennung eine symbolische seyn mufs, so kommt es nunmehr darauf an, ihre Bedeutung auszumitteln. Hier können wir aber nicht lange in Zweifel seyn. Die richtige Erklärung braucht nicht erst gesucht zu werden; sie ist, was die blofse Auffassung des Wortes betrifft, nicht die Anwendung, die älteste unter den vorhandenen, die vielleicht auch äufserlich durch die Auctorität der Tradition bestätigt wird, obgleich sie bei ihren inneren Vorzügen einer solchen Stütze nicht bedarf. Jarchi und Kimchi sagen: „*Allegorice interpretabatur R. Juda filius Elai* (ein Schüler des Akibah zur Zeit des Hadrian, vgl. Wolf bibl. Hebr. 1, p. 411.) *de Messia, qui sit acutus* (חד) *gentibus, et mollis* (רך) *Israeli.*" Hieronymus: „*assumtio verbi domini, acuti in peccatores, mollis in justos: Adrach quippe hoc resonat, ex duobus integris nomen compositum: Ad acutum, Rach molle tenerumque significans.*" Wir lassen beiden gerne ihre Messianische Auslegung, und entnehmen von ihnen nur die Worterklärung. Nach ihr ist das Land Chadrach, das Land Starkschwach, ein Land, welches, jetzt noch kräftig und mächtig, wenn das gedrohte göttliche Strafgericht eintrifft, geschwächt und erniedrigt werden soll.

Es bedarf wenig, um zu beweisen, dafs diese Erklärung philologisch vollkommen zulässig, und dafs sie die einzige überhaupt statthafte ist. Dafs Zusammensetzungen nicht blos bei würklichen *Nominibus propriis*, sondern auch bei symbolischen Benennungen üblich waren, zeigen Beispiele wie Ariel, Jehoschafat, Abiad u. s. w. Das חַד bedeutet zwar eigentlich scharf, vom Schwerte Ps. 57, 5.; Jes. 49, 2. Dann aber im übergetragenen Sinne: *acris*, wacker, kräftig. Im Arab. hat das *Verbum* حَدَّ die Bedeutung, *vehemens fuit, durus in ira, pugna*, und in ähnlicher kommt auch das Hebr. חָרַר bei Habacuc 1, 8. vor, wo es von den Rossen der Chaldäer heifst חַדּוּ מִזְּאֵבֵי עֶרֶב, wozu Bochart, *opp. II, c.* 826. sehr richtig bemerkt: „*Malim tamen* חַדּוּ *referre ad animum. et tam lupos, quam equos hic* ὀξεῖς *et acres dici, quia quidquid agendum sibi proponunt, acriter exequuntur et summa contentione.*" In Bezug auf das רַךְ ist keine weitere Nachweisung nöthig, da alle darin übereinstimmen, (vgl. z. B. Winer s. v.), dafs es *mollis, tener*, und dann auch *debilis, infirmus* bedeute.

Nach dieser Erklärung nun enthält die symbolische Benennung des Landes zugleich die Weissagung über sein bevorstehendes Schicksal, den Inbegriff dessen in sich, was der Prophet über dasselbe vorher verkündet. Diefs mufs dieselbe bei einem so sehr auf den früheren Propheten ruhenden Schriftsteller, wie Sacharjah um so mehr empfehlen, da wir aus diesen mehrere ganz analoge Beispiele anführen können. Das erste ist das Jes. 21, 1., wo in einer den Untergang Babylons ankündigenden Weissagung dasselbe מִדְבַּר יָם, die Wüste des Meeres, genannt wird. Folgen wir der Erklärung von Gesenius, so würde diese Stelle freilich nicht hieher gehören; sie würde eine blofse geographische Bezeichnung Babylons enthalten. Er übersetzt: „die Ebne am Meere" d. h. am Euphrat. Allein diese Erklärung ist schon sprachlich unstatthaft. Un-

möglich kann מִדְבָּר nach Etymologie und Sprachgebrauch eine reichbebaute Ebene bezeichnen, wie die um Babylon damals war. Es bezeichnet überall eine Gegend, die nur zu Triften geeignet ist, und dann Wüste. Es kann gar keinem Zweifel unterworfen seyn, dafs Babylon wegen seiner bevorstehenden gänzlichen Vernichtung eine Wüste, und eine Wüste des Meeres deshalb genannt wird, weil die durch die zerfallenen Dämme nicht mehr zurückgehaltenen Fluthen des Euphrat, sich bei hohem Wasserstande über die flache Gegend ergiefsen, und sie, wie sie es nach den Nachrichten der Alten vor der Eindämmung war, in einen Sumpf verwandeln würden. Die Richtigkeit der letzteren Annahme geht hervor aus der Parallelst. Cap. 14, 23., wo es von Babylon heifst: „ich will sie machen zu Wasserseen," אֲגַמֵּי־מָיִם. Einen vollständigen Commentar über beide Worte liefert Jeremias Cap. 51, 42. 43. — Eine andere Analogie gewährt die Überschrift: „Last über Dumah," in der Weissagung des Jesaias gegen Edom, Cap. 21, 11. דּוּמָה, das Schweigen. Todtenstille soll in dem verheerten Lande herrschen. Diese bildliche Bezeichnung um so passender, weil in der Weissagung selbst das Unglück unter dem Bilde der öden, einsamen Nacht dargestellt wird. — Vor allem analog aber ist die Bezeichnung Babylons durch Sesach bei Jeremias, deren Bildung und Bedeutung wir hier ausführlicher untersuchen müssen. Nach der einstimmigen Behauptung der Jüdischen Ausleger soll שֵׁשַׁךְ nach dem Alphabetum Atbasch dasselbe seyn, was Babel. Viele christliche Ausleger haben diese Behauptung, welcher jedoch andere, namentlich Hieronymus, mit grofser Zuversicht beitreten, als eine Jüdische Grille verworfen, andere sie wenigstens für höchst zweifelhaft erklärt. Es kann aber an ihrer Richtigkeit gar kein Zweifel seyn. Die Abneigung gegen sie ist kaum anders zu erklären, als theils daraus, dafs man, weil sich die Bedeutung des Wortes Sesach nicht gleich darbot, eine solche Versetzung für ein unnützes, dem Zeitalter des Jeremias fremdes, und eines Propheten unwürdiges Spiel

hielt, theils daraus, dafs man bei dem Namen des Alphabetes Atbasch unwillkührlich an etwas sehr complicirtes und künstliches dachte. Das erstere Bedenken werden wir später heben; was das letztere betrifft, so ist gewifs nichts einfacher, als die Operation, wodurch für den ersten Buchstaben des Alphabetes von vorne א, der erste von hinten ת, für den zweiten ב, der zweite von hinten ש gesetzt wird, u. s. w. (vgl. dar. Buxtorf *lex. Chald. s. v.* אתבש und dess. *de abbreviaturis Hebraic. p.* 41.) Die Gründe dafür, dafs Jeremias diese Operation würklich vorgenommen, sind folgende: 1. Es kann unmöglich zufällig seyn, dafs das *Nomen* שֵׁשַׁךְ nach dem Alph. אתבש grade demjenigen entspricht, was an seiner Statt gesetzt wird. Gewifs wäre ein solcher Zufall ganz ohne Beispiel. 2. Es findet sich noch ein anderer unzweifelhafter Fall, wo Jeremias sich des Alph. Atbasch bedient hat, obgleich dieſs von den neueren Ausll. noch mehr übersehen wird, wie bei dem vorigen, während Castalio und Grotius ohne Bedenken der Jüdischen Auslegung beitreten. Es ist dieſs die Stelle Jerem. 51, 1. Der Prophet sagt dort: „Also spricht der Herr: siehe ich errege einen verderbenden Wind עַל־בָּבֶל וְאֶל־יֹשְׁבֵי לֵב קָמָי, „gegen Babel und die Bewohner des Herzens meiner Widersacher." Aufmerksamkeit erregt hier schon das höchst Fremdartige des Ausdruckes: „das Herz meiner Widersacher." Dieſs wird durch keine Erklärung gehoben, fällt aber weg, durch die Bemerkung von Jarchi und Abenesra, dafs beide Wörter zusammen nach dem Alph. Atbasch gelesen כַּשְׂדִּים heifsen. An der Richtigkeit der Erklärung kann hier um so weniger Zweifel seyn, da die Anzahl der Buchstaben so groſs, und das Stattfinden eines Zufalls noch undenkbarer ist, als bei Babel. Dazu kommt, dafs Jeremias auch sonst nicht nur überhaupt, wie Cap. 50, 10. כַּשְׂדִּים, Chaldäer, für das Land der Chaldäer setzt, sondern grade so wie hier Babel und Joschbe Kasdim miteinander verbindet. So Cap. 51, 35.: חֲמָסִי וּשְׁאֵרִי עַל־בָּבֶל וְדָמִי אֶל־יֹשְׁבֵי כַשְׂדִּים. Das Passende des Wort-

spieles — die Chaldäer, als die furchtbarsten Feinde des Volkes Gottes zur Zeit des Propheten, das Herz seiner Widersacher genannt — fällt in die Augen. Es scheint dafs der Schlüssel zur Auslegung dieser Stelle nicht erst durch die spätern Juden wieder aufgefunden worden, sondern sich durch die Tradition fortgepflanzt hat. Die Übersetzung der LXX.: καὶ ἐπὶ τοὺς κατοικοῦντας Χαλδαίους, zeigt, dafs sie schon, oder vielmehr noch in seinem Besitze waren; dasselbe beweifst in Bezug auf den Chaldäer seine Übersetzung ארעא דכשראי. Hätte Symmachus nichts weiteres in dem Ausdrucke gesucht, so würde er nicht die Hebräischen Ausdrücke (Λεβκαμμα) in seiner Übersetzung beibehalten haben.

Es kommt aber jetzt darauf an, die Bedeutung des Namens Sesach auszumitteln. Denn liefse sich eine solche nicht auffinden, so wäre der Vorwurf einer Spielerei gewissermafsen gerecht. Auch zeigt schon die Analogie des לֵב קָמַי, dafs eine solche statt finde. Hier können wir nun nicht lange in Zweifel seyn. Folgen wir der Bildung von בָּבֶל selbst, welches in der Genesis von בָּלַל, verwirren, abgeleitet, und durch Verwirrung erklärt wird, eine Ableitung und Erklärung, welche Jeremias gewifs vor Augen hatte, woraus sich die sonst irreguläre Bildung erklärt, so mufs שֵׁשַׁךְ von dem *Verbo* שָׁכַךְ abgeleitet werden. Diese Ableitung wird auch dadurch bestätigt, dafs der *Infinitiv* dieses *Verbi* grade bei Jeremias 5, 26. in der sonst seltenen Form שֵׁשֵׁךְ (vgl. Gesen. Lehrg. p. 365.) vorkommt. Dazu kommt noch das äufserst Passende der Bedeutung. Das *Verbum* שָׁכַךְ kommt Gen. 8, 1. in der Bedeutung *desedit*, von den sich senkenden Wassern der Sündfluth vor; Jer. l. c. von dem Niederducken der Vogelsteller. Hienach wäre Sesach Niedersenkung, und wir hätten einen Commentar zu dieser Benennung in Jerem. 51, 64.: „also soll niedergesenkt werden Babel und sich nicht erheben, durch das Übel, welches ich über sie bringe." — Dafs das Sesach für das Hadrach eine vollkommene Analogie abgibt, fällt nunmehr in die Augen.

Es bleibt uns jetzt nur noch übrig, zu untersuchen, welches Reich Sacharjah durch diese symbolische Benennung bezeichnet. Alles vereinigt sich hier für das Persische. 1. Die Benennung selbst zeigt, dafs das Reich ein solches seyn mufs, welches sich damals auf dem Gipfel seiner Höhe und Macht befand. Diefs war aber unter denen, welche mit dem Bundesvolke in Beziehung standen, nur bei dem Persischen der Fall. Alle übrigen waren diesem unterworfen; auf keins derselben pafste das Prädicat חָד. 2. Diese Erklärung ist dem ganzen Inhalte von v. 1 — 8. am angemessensten. Wird in diesen der Feldzug Alexanders beschrieben, so ist nichts passender, als dafs der Prophet erst dann zu den Schicksalen der einzelnen zu diesem Reiche in einem Abhängigkeitsverhältnisse stehenden Gegenden übergeht, nachdem er vorher das Reich selbst, den Hauptgegenstand des Zuges, gleich an der ersten Stelle genannt hat. 3. Es erklärt sich bei dieser Annahme leicht, warum sich Sacharjah nur hier eines symbolischen Namens bedient, bei allen übrigen dagegen des eigentlichen. Sacharjah lebte unter der Perserherrschaft; die Nennung der Perser war um so bedenklicher, da die Feinde der Juden alles aufboten, sie bei diesen als aufrührerisch zu verläumden; vgl. Esr. 4, 12. 13. Aus der Nennung der übrigen den Persern unterworfenen Gegenden konnte nicht so leicht ein Grund zur Anklage entnommen werden, da sich ja hier, unter Voraussetzung einer Empörung, annehmen liefs, dafs die Perser selbst die Eroberer seyn würden.

V. 1. Es lastet das Wort des Herrn auf dem Lande Hadrach; Damascus ist seine Ruhe; denn des Herrn Auge blickt auf die Menschen und auf alle Stämme Israels. Das *Nomen* מַשָּׂא in den Überschriften der Weissagungen ist schon von alten Zeiten her auf doppelte Weise erklärt worden. Von den Einen durch Last. So schon Jonathan, Aquila, der Syrer, und besonders Hieronymus, welcher zu Nah. 1, 1. sagt: *„Massa autem nunquam praefertur in titulo, nisi cum grave et ponderis laborisque ple-*

num est, quod videtur;" vgl. zu Hab. 1, 1. Jes. 13, 1. Diese Auslegung war lange Zeit hindurch, wenn auch nicht die alleinherrschende, doch die recipirte. Von den Anderen durch Ausspruch, Weissagung. So schon die LXX, welche das Wort zuweilen durch ὅραμα, ὅρασις, ῥῆμα, sehr häufig durch λῆμμα, *acceptio*, wieder geben. Diese letztere Erklärung erhielt durch den Beitritt von Coccejus *(lex. s. v.)*, Vitringa (zu Jes. 13, 1.), Aurivillius *(dissertt. p.* 560.*)* und Michaelis *(supplem. p.* 1685.*)*, welcher aus Schonung die Namen derer nicht nennen will, die noch an der ersteren festhalten, ein bedeutendes Übergewicht. Sie hat sich in neuerer Zeit zu allgemeiner Herrschaft erhoben; Gesenius (lex. und zu Jes. 13, 1.), Rosenmüller, Jahn *(vatic. Mess.* 1, *p.* 174.*)*, Köster, Winer betrachten sie als kaum noch eines weiteren Beweises bedürftig. Es bedarf daher, da wir sie dennoch entschieden für unrichtig halten, um so mehr einer gründlichen Bestreitung derselben, da von der richtigen Erklärung des Wortes nicht blos die richtige Auslegung unserer Stelle, sondern auch die von Cap. 12, 1. abhängig ist. 1. Es wäre ein höchst sonderbares Zusammentreffen, wenn das מַשָּׂא, obgleich ebenso zur Überschrift einer glückverheifsenden, wie einer drohenden Weissagung passend, doch einzig und allein bei drohenden Weissagungen sich fände. Das letztere findet wirklich statt, und zwar so, dafs durch das so sehr häufige Vorkommen jeder Gedanke an einen Zufall ausgeschlossen wird. Dafs bei Jesaias das מַשָּׂא nur vor unheildrohenden Weissagungen vorkomme, gestehen alle zu (vgl. 13, 1. 14, 25. 15, 1. 17, 1. 19, 1. 21, 1. 11. 13. 22, 1. 23, 1.). Fände sich nun diese Erscheinung nur bei Jesaias, so würde die sonst durch nichts begründete Vermuthung von Gesenius (l. c. p. 21.) einigen Schein haben, dafs die Weissagungen gegen auswärtige Völker ursprünglich eine Particularsammlung ausgemacht haben, deren Redactor den Ausdruck מַשָּׂא besonders geliebt, und ihn in den Überschriften durchgängig angewandt habe. Allein nehmen wir wahr,

dafs dieselbe Erscheinung sich überall wiederholt, dafs auch bei Nahum, Habacuc, Sacharjah, Maleachi, sich das מַשָּׂא nur bei drohenden Weissagungen findet, so fällt es ja gleich in die Augen, dafs die Erscheinung bei Jesaias und bei ihnen nur aus einem gemeinschaftlichen Grunde abgeleitet werden kann, und dieser kann kein anderer seyn, als dafs das מַשָּׂא seiner Bedeutung nach nur zur Überschrift drohender Weissagungen pafste. Vitringa, Michaelis u. A. berufen sich zum Erweise, dafs das מַשָּׂא auch bei erfreulichen Weissagungen stehe, auf die einzige Stelle Sach. 12, 1.; allein, wie wir später bei der Erklärung sehen werden, nur nach einer unrichtigen Deutung. Gesenius fügt unbegreiflicher Weise noch Mal. 1, 1. hinzu. Dafs es hier bei einer Weissagung drohenden Inhaltes steht, fällt so in die Augen, dafs es keines weiteren Beweises bedarf. 2. Das מַשָּׂא kommt überhaupt nie erweislich vor als ein *Nomen* abgeleitet von dem *Verbo* נָשָׂא in der Bedeutung aussprechen, immer vielmehr von נָשָׂא in der Bedeutung *tollere*. Die scheinbarsten Stellen sind noch Prov. 30, 1. 31, 1. Allein die etwas genauere Betrachtung zeigt, dafs auch hier die Bedeutung Ausspruch, oder Gottesspruch ganz unpassend ist, namentlich an der ersteren Stelle, wo, sie angenommen, eine leere Tautologie entstehen würde. Das richtige ist auch hier Last, s. v. a. gewichtiger Ausspruch, *verborum pondera*. 1 Chron. 15, 27. soll שַׂר הַמַּשָּׂא nach Gesenius und Winer gar Meister des Gesanges bedeuten. Allein dafs das מַשָּׂא hier vielmehr von dem Tragen der heiligen Dinge steht, kann gar nicht zweifelhaft seyn, wenn man nur die Parallelstellen 2 Chron. 35, 3. Numer. 4, 19. 24. 27. 31. 32. 47. 49., irgend aufmerksam ansieht. Selbst in dem verwandten מַשָּׂאֵת sind die Bedeutungen (das Tragen, die Last) nur abgeleitet von נָשָׂא in der Bedeutung *tollere*, nicht in der, aussprechen. Michaelis und Winer berufen sich zwar zum Beweise für das Gegentheil auf Thren. 2, 14., wo die Weissagungen der falschen Propheten מַשְׂאוֹת שָׁוְא ge-

nannt werden, was man durch „eitle Weissagungen" erklärt. Allein es ist dort vielmehr zu übersetzen: „sie sehen dir eitle Lasten und Wegführungen." Schon das folgende מַהוּחִים, Wegführungen, Zerstreuungen, zeigt, dafs auch das מַשָּׂאוֹת sich auf die Feinde beziehen mufs. Die falschen Propheten suchten sich dadurch bei dem Volke beliebt zu machen, dafs sie ihm grofses Unglück weissagten, welches über seine mächtigen Unterdrücker ergehen werde. Dem מַהוּחִים eine andere Bedeutung zu geben, geht deshalb nicht an, weil das *Verbum* נָדַח bei Jeremias, bei dem es häufig vorkommt, immer die Bedeutung, vertreiben, zerstreuen hat. 3. Grade die Stelle Jerem. 23, 33. ff., auf die man sich zum Beweise, dafs das מַשָּׂא die Bedeutung Weissagung habe, zu berufen pflegt, beweist das Gegentheil. Nach der gewöhnlichen Annahme soll Jeremias dort den Spöttern zürnen, weil sie, das Weissagung bedeutende Wort מַשָּׂא in der Bedeutung Last nehmend, voraussetzen, dafs er nur Unheil verkündende Weissagungen aussprechen werde. Allein diese Voraussetzung konnte schwerlich den Jeremias so sehr beleidigen, und ihm als so gottlos erscheinen, da ja wirklich seine Weissagungen vor der Zerstörung in der Regel traurigen Inhaltes sind, und da er namentlich diesen Spöttern nichts anders, als Unheil zu verkünden hatte. Die Bosheit äufserte sich vielmehr darin, dafs sie das Last, in einer andern Bedeutung nahmen, als in der es von den Propheten gebraucht worden, eine Weissagung, welche schwere Gerichte des Herrn ankündigt. Sie fragen den Jeremias, was die Last des Herrn sey, was er wieder für eine lästige Weissagung habe. Dieses gottlose, einen tiefen Blick in das ungläubige Herz der Spötter eröffnende Wortspiel konnte aber nur dann statt finden, wenn das מַשָּׂא von den Propheten in der Bedeutung Last gebraucht wurde. 4. Hätte das מַשָּׂא die Bedeutung Ausspruch, Gottesspruch, und wäre es also gleichbedeutend mit נְאֻם, so wäre es doch sonderbar, dafs es nie, wie dieses, mit dem Genitiv des Urhebers

vorkommt, dafs vielmehr der damit verbundene Genitiv, immer *genit. objecti* ist, z. B. מַשָּׂא בָבֶל, מַשָּׂא דוּמָה. In der Bedeutung Last wird das מַשָּׂא auch sonst mit dem Genitiv desjenigen verbunden, der sie trägt, oder dem sie auferlegt wird. 5. Die Bedeutung Last ist an unserer Stelle dem Parallelismus angemessener. Das מַשָּׂא entspricht dann dem מְנוּחָה. Die Last von des Herrn Worte trifft oder fällt auf Hadrach; seine Ruhe ist Damascus. Es bedarf kaum der Bemerkung, dafs der Prophet durch diese Worte andeutet, dafs Hadrach und Damascus schweres, und weil vom Herrn gedroht und durch ihn herbeizuführen, unabwendbares Unglück treffen werde. Eine Parallelst. ist Jes, 9, 7.: „Es sendet der Herr einen Ausspruch auf Jakob; er fällt auf Israel." Grade so, wie hier Damascus als die Ruhe des göttlichen Wortes, oder Strafdecretes bezeichnet wird, heifst es Cap. 6, 8. von den Dienern und Symbolen der göttlichen Strafgerechtigkeit: „sie machen ruhen meinen Zorneshauch in dem Nordlande."

In dem zweiten Theile des Verses wird, wie das כִּי zeigt, der Grund des göttlichen Strafgerichtes über Hadrach und Damascus, so wie zugleich über die nachher folgenden Völker angegeben. Gottes Vorsehung waltet über die ganze Erde, die vor seinem Blicke offen liegt. Er kann daher nicht anders, als das Mifsverhältnifs aufheben, welches zwischen dem Schicksale des Bundesvolkes, und der von ihm scheinbar begünstigten Heidenvölker stattfindet. Sehr erläuternd sind die Stellen Mal. 2, 17. 3, 13. ff., wo der Prophet das Volk redend einführt, und es sich beklagen läfst, dafs der Herr ihm nur Unglück, den Heiden glänzendes Glück gewähre. Maleachi hat es dort mit dem gottlosen Theile des Volkes zu thun, der ohne die Verpflichtungen des Bundes zu erfüllen, trotzig auf die Erfüllung der Verheifsungen desselben drang. Seine Antwort ist daher strenge; er droht noch gröfsere Strafgerichte. Sacharjah hat die wahren Mitglieder der Theokratie vor Augen. Ihnen verheifst er, dafs der Herr dereinst das jetzige Misverhältnifs auf-

hebend, die stolzen Heidenvölker demüthigen, sie zunächst bei der über sie ergehenden feindlichen Invasion beschützen, und endlich durch die Sendung des Messias vollkommen erfreuen werde. Das עין mit nachfolgendem Genitiv bezeichnet hier das Auge, das jemanden insofern angehört, als es auf ihn gerichtet ist. Dafs man nicht mit mehreren Ausll. an das auf den Herrn gerichtete Auge denken dürfe, geht theils aus dem gänzlich Unpassenden des Sinns nach dieser Erklärung, theils aus den Parallelst. des Sacharjah selbst hervor, aufser v. 8.: „denn jetzt sehe ich mit meinen Augen", Cap. 3, 9. und 4, 10., wo das Auge des Herrn bildliche Bezeichnung seiner allwaltenden Vorsehung ist, vgl. auch Cap. 5, 6. Das אָדָם wird durch den Gegensatz gegen כֹּל שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל, auf die übrige Menschheit, mit Ausschlufs von Israel beschränkt. Beispiel einer ähnlichen Begrenzung ist das schon frühe, weil der Stamm Juda bald einen Vorrang gewann, vorkommende Juda und Israel, zur Bezeichnung der Totalität des Volkes, s. v. a. Juda und das übrige Israel. Es scheint, dafs der Prophet diese Entgegensetzung aus Jerem. 32, 19. entnommen hat, welcher Vers auch sonst für die zweite Hälfte des unsrigen eine vollkommne Parallelst. abgibt. „Deine Augen stehen offen über alle Wege der Menschenkinder, dafs du einem jeglichen gebest nach seinem Wandel und nach der Frucht seiner Werke. — — Der du in Ägypten hast Zeichen und Wunder gethan, beides an Israel und an den Menschen."

V. 2. Auch Hamath wird daran gränzen, Tyrus und Sidon, weil es sehr weise ist. Die meisten Ausll. ergänzen nach dem Vorgange des Symm. (ἔτι καὶ ἐν Ἡμὰθ τῇ ὁμορούσῃ) vor חֲמָת das Relat. „Auch Hamath, welches an Damascus gränzt", zu ergänzen aus dem vor. V.: ist der Ruhepunkt (מְנוּחָה) des Wortes Gottes — ebenso Tyrus und Sidon. Gegen diese Erklärung läfst sich nicht grade etwas Entscheidendes einwenden; doch hat die Auffassung des

תִּגְבַּל als *fut.* die Analogie der folgenden *futura* für sich, und es läfst sich nicht verkennen, dafs die in der Übers. ausgedrückte, nach dem Vorgange von Aquila (*καὶ γε Ἡμὰθ ὁριοτεθήσεται ἐν αὐτῇ Τύρος καὶ Σίδων*), nur dafs dieser als das Angränzende nicht Damascus, sondern das folgende Tyrus und Sidon nimmt, besonders von Calvin, *(erit in finibus Damasci h. c. non immunis erit ab ea poena, quam deus infliget vicino regno Syriae)*, und Mark vertheidigte Erklärung prägnanter ist, während die blofse Erwähnung des Angrenzens von Hamath, worunter hier nicht die Stadt, sondern die Provinz zu verstehen ist, deren Hauptstadt sie war, an Damascus, nichts weiter aussagt, als was allen Lesern des Proph. ohnedem schon bekannt war, und etwas sehr Mattes hat. So wie durch die Nähe der Lage, so wird Hamath mit Damascus auch durch die Gemeinschaft des Unglückes verbunden seyn. — Das כִּי nehmen mehrere Ausll., zuletzt Rosenmüller, in der Bedeutung: *quamvis* — alle Schlauigkeit von Tyrus und Sidon wird nicht vermögend seyn, seinen gottgesandten Fall abzuwenden; — andere, wie Jahn, als für das Relat. stehend. Beide Bedeutungen aber, so zahlreich die von Nolde und Gesenius beigebrachten Beispiele sind, gründen sich nur auf unrichtige Deutung der dafür angeführten Stellen, und gehören einer nunmehr im Verschwinden begriffenen Periode der hebr. Philologie an, vgl. Winer s. v. Das כִּי ist auch hier Causalpartikel. Als solche würde es, auch wenn der anderweitige Gebrauch gesichert wäre, hier schon wegen der Parallelst. betrachtet werden müssen, die bei Sacharjah (vgl. Beiträge 1, p. 366.) ein ganz besonderes Gewicht haben. „Weil du dein Herz dem Herzen Gottes gleichgestellt hast (יַעַן תִּתֵּךְ) — sagt Ezechiel, Cap. 28, 6. zu dem Könige von Tyrus, der bei ihm als Repräsentant der ganzen Nation erscheint, — deshalb bringe ich über dich Fremde." Durchgängig erscheint bei ihm der Weisheitsdünkel der Tyrier, der, Gott die Ehre nehmend, Alles sich selbst zuschrieb, als die Ursache des ihnen drohenden Straf-

gerichtes. Das: weil sie sehr weise ist, ist der Sache nach dasselbe, als, weil sie sich sehr weise dünkt, weil sie, wie Ez. 28, 17. sagt, ihre Weisheit, die edle Gabe Gottes, verderbt hat, (LXX. διότι ἐφρόνησαν σφόδρα. Hieronymus: *assumserunt quippe sibi sapientiam valde)*, nach dem durchgehenden Sprachgebrauche der Schrift, wonach, weil mit den Gütern dieses Lebens, wegen der angebornen Sünde des Menschen gewöhnlich der Mifsbrauch derselben und der Stolz auf sie verbunden ist, die Wörter, welche diese Güter bezeichnen, zugleich die Nebenbedeutung ihres Mifsbrauches, so wie die Wörter, welche ihre Entbehrung ausdrücken, zugleich die Nebenbedeutung der inneren Freiheit von der in ihrem Besitze liegenden Versuchung haben. Etwas anders Calvin: *„Utitur honesto nomine per concessionem, quia quicunque animum suum ad fallendum applicant, obtegunt suam vafritiem titulo sapientiae; volunt videri cauti, ubi tamen alios sceleste opprimunt suis insidiis et fraudibus"*. Hienach wäre bei dem: weil sie weise ist, hinzuzudenken: „in ihren Augen", grade so wie Ez. 28, 3.: „siehe du bist weiser als Daniel; nichts geheimes ist dir verborgen." Auch dieser Sprachgebrauch ist in der Schrift weit verbreitet. Näher betrachtet sind beide Erklärungsweisen nur scheinbar verschieden, weil bei geistigen Gütern der Mifsbrauch zugleich die Beraubung mit in sich schliefst, namentlich die gemifsbrauchte Weisheit sogleich zur Thorheit wird. — Nicht etwa, wie in den Weissagungen des Amos und Zephanjah, die man mit Unrecht mit der unsrigen ganz gleichgestellt hat, und zum Theil auch des Ezechiel (vgl. Cap. 26, 2.) gegen Tyrus ihre Feindseligkeit gegen die Israeliten, erscheint hier als Ursache des göttlichen Strafgerichtes, vielmehr allein ihr Hochmuth, wie ja auch in so manchen andern Weissagungen über auswärtige Völker. Weit entfernt also, dafs die Weissagung gegen Tyrus gegen die Ächtheit des zweiten Theiles sprechen sollte, spricht sie vielmehr für dieselbe. Worin übrigens die Weisheit der Tyrier bestand, geht

theils aus dem folgenden Vers hervor, wo als ihre Wirkungen die Erwerbung unermefslicher Reichthümer, und die Erbauung scheinbar unüberwindlicher Festungswerke angeführt werden, theils aus Ezechiel v. 28, 4. 5. „Durch deine Weisheit und durch deine Klugheit hast du dir Macht erworben, und deine Schätze mit Gold und Silber gefüllt. Durch deine grofse Weisheit in deiner Handlung hast du grofse Macht überkommen, und dein Herz hat sich erhoben, ob deiner Macht." — Der *Singular* חָכְמָה zeigt, dafs das צֹר וְצִידוֹן zu übersetzen ist durch *Tyrus cum Sidone*, vgl. Ewald, Gramm. p. 652. „Wenn das Prädikat den Subjecten folgt, so steht es gesetzlich im *Plural*, — — zwar kann es auch im *Singular* stehen, aber nur wenn eine Person besonders hervorgehoben werden soll, und die andere Nebenperson ist, wie אֲנִי וְנַעֲרֹתַי אָצוּם ich und meine Mägde, d. h. ich mit meinen Mägden will fasten. Esth. 4, 16. 5, 4. Exod. 21, 4. 2 Sam. 3, 22." Diese Regel, obgleich zunächst nur die Verbindung des Subjectes und Prädikates betreffend, ist doch auch auf unseren Fall vollkommen anwendbar. Ihre Nichtanwendung hat der Auslegung der Stelle sehr geschadet. Mehrere Ausleger, wie Mark, setzen voraus, dafs das חָכְמָה sich nur auf das letztvorhergehende Sidon beziehen könne, kommen dann aber dadurch in Verlegenheit, dafs Ezechiel, den Sacharjah vor Augen hat, nur von der Weisheit der Tyrier spricht, und dafs in dem folgenden, wo die einzelnen Äufserungen der Weisheit aufgeführt werden, von den Tyriern, und nur von ihnen die Rede ist. Andere wurden durch diese Gründe bewogen das חָכְמָה auf Tyrus zu beziehen; so Rosenmüller; allein ohne irgend eine gramm. Rechtfertigung, da wenn zwei *Nomina* im gleichem Verhältnifs zusammengestellt werden, das nachfolgende *Verbum* im *Singular* doch nothwendig auf das letztere bezogen werden mufs. Das Richtige findet sich schon bei Ch. B. Michaelis. Die Ursache dieser Art der Anschliefsung von Sidon an Tyrus mufs in der Geschichte aufgesucht werden. Sidon, obgleich

die Gründerin von Tyrus, hatte ihr in späterer Zeit den Vorrang abtreten müssen, und war sogar in eine Art von Abhängigkeit von ihr gerathen. Eine solche wird schon in der Nachricht über die Zeit Salmanassars in dem Fragmente aus Menander bei Joseph. arch. 9, 14, 2. vorausgesetzt, wenn es dort heifst, Sidon sey von Tyrus abgefallen (*ἀπέστη τε Τυρίων Σιδὼν καὶ Ἄκη καὶ ἡ πάλαι Τύρος καὶ πολλαὶ ἄλλαι πόλεις, αἳ τῷ τῶν Ασσυρίων ἑαυτὰς βασιλεῖ παρέδοσαν.*). Auf eine solche Abhängigkeit führt uns auch Jes. 23, 2., wo gesagt wird, die Sidonischen Kaufleute füllen Tyrus, falls man hier nicht unter Sidon, Phönizien im Allgemeinen mit Gesenius verstehen will, ein Sprachgebrauch, der in Bezug auf die frühere Zeit, wo Sidon noch die Hauptstadt der Phönizier war, von selbst entstehen mufste, für die spätere Zeit aber kaum noch hinreichend erwiesen ist. Auf jeden Fall aber Ez. 27, 8. „Die von Sidon und Arvad waren deine Ruderknechte", wozu Theodoret bemerkt: *ὅτι οἱ πάλαι σου ἄρχοντες Σιδώνιοι νῦν σὺν τοῖς οἰκοῦσι τὴν Ἄραδον τὸν ναυτικόν σου πληροῦσι στόλον, τὰς σὰς ἐρέττοντες ναῦς· οἱ δὲ παρὰ σοὶ ἐπιστήμονες τὸν κυβερνητικὸν λόγον ἀναπληροῦσι.* Grade so wie hier, wird auch bei Jesaias und Ezechiel die Weissagung über Sidon an die von Tyrus nur beiläufig angeschlossen, und ihr Schicksal als in das von Tyrus verflochten dargestellt, vgl. Jes. 23, 4. 12. Ez. 28, 21. ff.

V. 3. Und Tyrus hat sich Vesten erbaut und aufgehäuft Silber, wie Staub, und Gold, wie Koth auf der Gasse. Den Sinn gibt treffend Cyrillus an: *οὐκοῦν ἐπειδήπερ φησιν ὑψηλὴν ἀνασπῶσι τὴν ὀφρὴν Σιδών τε καὶ Τύρος, οἴονται δὲ εἶναι δεινοί τε καὶ ἄῤῥαυστοι, καὶ τεθαρσήκασι μὲν ἐπ' ὀχυρώμασι — ἤγουν καὶ ἑτέροις πράγμασι, δι' ὧν ἂν εὖ οἶκοι καὶ σώζοιτο πόλις, πεφρονήκασι δὲ καὶ ἐπὶ πλούτῳ μέγα, ταύτηποι, κ. τ. λ.* Das sündige Vertrauen auf die Festungswerke und die Reichthümer liegt in dem emphatisch stehenden לָהּ. Ch. B. Mich.: „*His munimentis*

sibi, ut valde sapiens, placet egregie, videturque sibi tam egregie prospicere, ut quod metuat in posterum vix habitura sit." Ähnlich ist Ez. 28, 2., wo der König von Tyrus sich rühmt, dafs er „im Herzen der Meere" sitze, und daher jedem Angriffe unzugänglich sey. Nach Diodor. Sic. 17, 40., waren die Tyrier entschlossen dem Alexander zu widerstehen, πιστεύοντες τῇ τε ὀχυρότητι τῆς νήσου, καὶ ταῖς ἐν αὐτῇ παρασκευαῖς. Das מָצוֹר hat der Prophet ohne Zweifel mit Bezug auf seine andere Bedeutung Noth, Bedrängnifs, gewählt: (*„Notatur munitionem fore in contritionem.*" *Cocc.*), und zugleich mit Anspielung auf den Namen צֹר, Tyrus.

V. 4. Siehe der Herr wird sie in die Gewalt der Feinde geben, schlagen im Meere ihre Bollwerke; sie selbst wird von Feuer verzehrt werden. Theodoret: ἐπειδὴ σφᾶς αὐτοὺς τῆς θείας κηδεμονίας ἀφώρισαν, πεῖραν τῆς αὐτοῦ δυνάμεως λήψονται. Cyrill: οὐδὲν οὖν ἄρα τοὺς θεῷ προσκρούοντας ὀνήσει ποτέ. Durch das הִנֵּה fordert der Prophet, der in der inneren Anschauung das drohende Ungewitter heranziehen sieht, seine Hörer und Leser auf, zu sehen, wie die stolzen Hoffnungen der Tyrier vernichtet werden. יָרַשׁ in Hiph. besitzen machen, und machen dafs jemand besessen wird, zum Besitze geben. Schon Calvin hat richtig bemerkt, dafs dieses Glied sich vorzugsweise auf die Aufhäufung des Goldes und Silbers in dem vor. Verse beziehe, ebenso wie das zweite auf die Festungswerke. „*Nec dubito, quin alludat propheta ad id, quod paulo ante dixerat, Tyrum cumulasse sibi aurum et argentum. Jam ex opposito pronuntiat, Tyrum ipsam fore expositam dissipationi, quia scilicet quam illa habeat expositam congeriem auri et argenti, dissipabitur a deo*". Tyrus, auf ihren Besitz vertrauend, wird selbst mit allen ihren Schätzen ein Besitz der Feinde. Man darf weder mit den Alex. (διὰ τοῦτο κύριος κληρονομήσει αὐτήν — und der Vulgata: *ecce dominus possidebit eam*) übersetzen: „der Herr wird sie in Besitz nehmen", eben wegen

jener Beziehung auf den vorigen Vers, wenn gleich יָרַשׁ in Hiph. zuweilen die Bedeutung *occupavit* hat, noch mit Jahn: „er wird sie austreiben", da das folgende Glied die Unrichtigkeit der Annahme zeigt, dafs die Stadt für ihre Bewohner stehe, noch endlich mit And.: „er wird sie arm machen", da das *Verbum* nie, auch nicht 1 Sam. 2, 7., gradezu diese Bedeutung hat. Die Worte וְהִכָּה בַיָּם חֵילָהּ, werden gewöhnlich übersetzt: „er wirft ins Meer ihre Bollwerke". Dieser Erklärung kann kein grammatischer Grund entgegengesetzt werden. Denn die *Verba* des Bewegens können mit בְּ, der Präposition der Ruhe, verbunden werden, wenn die bewegte Sache in den Ort geht und hier bleibt, vgl. Ewald, Gramm. p. 605. Schlagen im Meere, s. v. a. so schlagen, dafs es ins Meer fällt und in demselben bleibt. Dennoch aber spricht ein doppelter Grund dafür, dafs die Worte vielmehr zu übersetzen sind: er wird im Meere schlagen. 1. Die Parallelst. 10, 11. הִכָּה בַיָּם גַּלִּים „er schlägt im Meere die Wellen; das ins Meer würde hier keinen Sinn geben. So wie dort גַּלִּים, so mufs hier חֵיל etwas seyn, was sich schon im Meere befindet, und dort geschlagen wird. 2. Diese Erklärung gibt einen viel passenderen Sinn. Dafs die Bollwerke von Tyrus ins Meer geworfen würden, verstand sich, die Eroberung der Stadt vorausgesetzt, von selbst. Da die Vestungswerke von Tyrus vom Meere bespült wurden, so mufsten sie bei der Eroberung zum Theil ins Meer fallen. Dafs die Mauern im Meere geschlagen werden sollten, fügte ein wesentliches Moment hinzu. Drei Dinge waren es, worauf die Tyrier ihre Unüberwindlichkeit gründeten, ihre Schätze, ihre Vestungswerke, ihre Lage im Meere. Das letzte, und zwar grade das wichtigste, von Ezechiel besonders hervorgehobene, und ebenso von den Tyriern zur Zeit der Erfüllung, (*κατεγέλων τοῦ βασιλέως, εἰ τοῦ Ποσειδῶνος ἑαυτὸν δοκεῖ περιέσεσθαι.* Diod. Sic. 17, 41.), fügt Sach. erst hier hinzu. Calvin: „*Hac circumstantia illustrat propheta dei potentiam, ubi volet eam ulcisci; quia scilicet mare non*

arcebit vel impediet deum ipsum, quum volet illuc penetrare. Putabant enim se tutos esse ab omni hostili incursu Tyrii, quoniam mare ab omni parte erat illis instar triplicis muri et triplicis fossae." Übrigens darf man nicht mit Köster *(meletemata p.* 78.*)* aus der Stelle einen Grund für die Ächtheit des zweiten Theiles entnehmen. Denn die Voraussetzung, dafs das insularische Tyrus erst nach Nebucadnezar gegründet worden, ist eine unrichtige. Nach Menander (bei Joseph. Arch. IX, 14. §. 2.) war das insularische Tyrus schon zur Zeit Salmanassars viel bedeutender, als das auf dem festen Lande liegende Palätyrus. Sobald gezeigt worden, dafs das בַּיָּם nicht ins Meer, sondern im Meere bedeutet, so ist zugleich erwiesen, dafs das חֵיל nicht, wie es von mehreren, zuletzt von Forberg *(comment. p.* 21.*)*, geschehen, durch *opes* erklärt werden darf. Es mufs auf jeden Fall die Vestungswerke bezeichnen, da ja nur diese im Meere waren, und es ist für die Sache gleichgültig, ob חֵיל, *antemurale, munimentum*, oder ob חֵיל *robur* hier steht; denn auch das letztere würde als figürliche Bezeichnung der Festungswerke genommen werden müssen.

V. 5. Askalon sieht's und fürchtet sich, Gaza sieht's und erzittert sehr. Auch Ekron; denn ihre Hoffnung ist zu Schanden worden; Gaza verliert ihren König; Askalon wird nicht thronen. Dem Zuge des Siegers längs dem mittelländischen Meere folgend, geht der Prophet von Phönizien nach Philistäa über. Den Sinn gibt treffend Cyrillus an: *ᾤοιτο μὲν γὰρ, ὅτι καὶ αὐτοῖς ἰσχύσει πρὸς ἐπικουρίαν ἡ Τυρίων ἰσχύς· ἐπειδὴ δὲ κειμένην τεθέανται, ταύτηγοι λοιπὸν ἀπωλισθήκασι τῆς ἐλπίδος.* Sacharjah scheint auch hier Stellen früherer Propheten vor Augen gehabt zu haben, besonders Jes. Cap. 23., wo mehrfach die Furcht geschildert wird, welche der Fall der Inselveste Tyrus über die benachbarten Völker und Städte verbreiten wird. So v. 5.: „Wenn das Gerücht nach Ägypten gelangt, werden sie erbeben

bei dem Gerüchte über Tyrus". V. 4.: „Schäme dich, Sidon", besonders aber v. 11.: „Er streckt aus seine Hand über das Meer und erschüttert die Königreiche. Und er spricht: nicht sollst du ferner frohlocken, du geschändete Tochter Sidon", u. s. w. Das מִבְטָח und מַבָּט, das, worauf man sieht, Gegenstand der Hoffnung; beinahe wörtlich parallel Jes. 20, 5.: בּוּשׁוּ מִכּוּשׁ מַבָּטָם, „sie schämen sich Cuschäas, auf das sie hinsahen". אֲבַד מֶלֶךְ מֵעַזָּה, nicht der König, sondern ein König kommt um aus Gaza, s. v. a. „Gaza wird ferner keinen König mehr haben", so dafs in den Worten keine Beziehung auf das persönliche Umkommen eines Königes von Gaza liegt, wie sie viele Ausll. darin gefunden haben, vgl. die Parallelst. Amos 1, 8.: „ich rotte aus die Bewohner aus Aschdod, den Zeptertragenden aus Ascalon." Jerem. 49, 38. Diese Parallelst. zeigen, dafs durch das Schwinden des Königs aus der Stadt das gänzliche Herabsinken und die Vernichtung derselben bezeichnet wird, so dafs diefs Glied dem letzten: „Ascalon wird nicht thronen" (fälschlich die meisten Ausll. „es wird nicht bewohnt werden", vgl. zu 12, 6.) vollkommen entspricht. Übrigens darf es nicht auffallen hier unter der Perserherrschaft die Erwähnung eines Königes von Gaza zu finden. Dafs die Philister von den ältesten Zeiten her durch Könige regiert wurden, ist bekannt. Die Herrscher der grofsen Asiatischen Weltreiche aber liefsen in den eroberten Landen die königliche Würde, wo sie sie vorfanden, in der Regel bestehen; sie begnügten sich damit sich die Könige tributpflichtig zu machen, und demgemäfs sich von ihnen durch den Titel: „König der Könige" zu unterscheiden, vgl. Ezech. 26, 7. Erst wiederholte Empörung vermochte die Chaldäer, den Juden und den Tyriern ihren König zu nehmen; bei den letzteren wurde die königliche Würde noch während ihrer Herrschaft wiederhergestellt. Bei dem Zuge Alexanders wird des Königes von Tyrus und des Königes von Sidon ausdrücklich erwähnt, zum sicheren Beweise, dafs auch

die Perser in den dortigen Gegenden die königliche Würde bestehen liefsen.

V. 6. Und es wohnt Gesindel zu Aschdod, und ich rotte aus den Stolz der Philister. ממזר ist auf jeden Fall Bezeichnung einer verächtlichen Menschenklasse; die Bedeutung Fremder, welche mehrere Ausll. hier dem Worte geben, ist der einzigen Stelle, wo es aufserdem vorkommt, Deut. 23, 2. nicht angemessen. Die specielle Bedeutung, welche es an dieser Stelle hat, läfst sich schwerlich ausmitteln, da weder Zusammenhang, noch Etymologie einen sicheren Fingerzeig geben. Diefs thut aber der Auslegung unserer Stelle keinen bedeutenden Eintrag, da hier doch ohne Zweifel die specielle Art verächtlicher Menschen für Gesindel überhaupt steht, wie diefs in den Colonieen zusammenzuströmen pflegt. — Unpassend nehmen nach dem Vorgange von Ch. B. Michaelis, Jahn und Rosenmüller an, dafs das: „ich rotte aus den Stolz der Philister", s. v. sey als: „ich rotte die stolzen Philister aus". Diefs kann der Prophet nicht sagen wollen, da er ja im folgenden Verse die dereinstige Bekehrung der Reste der Philister vorherverkündet. Der Stolz der Philister ist vielmehr dasjenige, worin die Philister ihren Stolz setzten, ihre festen Städte, ihre Kriegsmacht, ihren Reichthum. Diefs soll ihnen gänzlich genommen werden, und sie in Niedrigkeit versinken. Diese Worte fassen den ganzen Inhalt der Weissagung gegen die Philister zusammen, indem sie dasjenige von dem ganzen Volke aussagen, was vorher von den einzelnen Städten gesagt worden.

V. 7. Und ich entferne sein Blut aus seinem Munde, und seine Gräuel zwischen seinen Zähnen weg; auch er soll unserem Gotte übrig bleiben; seyn soll er wie ein Fürst in Juda; Ekron wie die Jebusiter. Zu Grunde liegt dem ganzen Verse eine Personifikation des Philistäischen Volkes; daraus erklären sich nicht nur die *Singularsuff.* und das הוּא, sondern auch die vielfach mifs-

verstandnen Worte: „seyn wird er wie ein Fürst in Juda". Unter dem Blute ist hier nicht etwa, wie mehrere Ausll. fälschlich annehmen, das von den Philistern vergossene Blut der Feinde, namentlich der Israeliten zu verstehen, sondern das Blut der Opferthiere, welches von den abgöttischen Völkern bei den Opfern entweder rein, oder unter den Wein gemischt getrunken wurde, vgl. die Nachweisungen bei J. D. Michaelis, crit. Colleg. über die drei wichtigsten Psalmen von Christo, p. 107 — 11. Die Abschaffung eines einzelnen götzendienerischen Gräuels bezeichnet dann hier individualisirend die Abschaffung des Götzendienstes überhaupt. שִׁקּוּצִים, Gräuel, dann gewöhnliche Bezeichnung der Götzen. Mehrere Ausleger nehmen hier das שִׁקּוּצִים in der Bedeutung: Götzenfleisch. Allein in dem מִבֵּין שִׁנָּיו ist hiezu kein Grund vorhanden. Der Prophet, veranlafst durch die Erwähnung des thierischen Gebrauches des Bluttrinkens, stellt die Philistäer unter dem Bilde eines wilden Thieres dar, welches seine Beute mit den Zähnen festhält. Er deutet auf diese Weise das tiefe Eingewurzeltseyn des Götzendienstes unter den Philistern an. Das: „auch er wird übrig bleiben unserm Gotte", concis gesagt, f.; auch er wird nicht gänzlich untergehen, sondern ein Rest von ihm wird erhalten werden, damit er sich dereinst zu dem wahren Gotte bekehren könne. Das גַּם beziehen mehrere Ausleger auf die Israeliten, von denen nach der häufigen Verkündung der Propheten (vgl. Jes. 10, 21. 22. 11, 11. 28, 5.) bei den grofsen über sie ergehenden göttlichen Strafgerichten ein Rest sich bekehren und erhalten werden soll. Allein diese Beziehung liegt zu ferne, als dafs der Prophet, der hievon in dem vorigen gar nicht geredet hatte, hätte erwarten dürfen, verstanden zu werden. Die einzig richtige Beziehung ist die auf die früher genannten Länder, Hadrach, Syrien, Phönizien. Der Prophet eröffnet durch diefs einzige Wörtchen die grofse Aufsicht auch auf ihre dereinstige Bekehrung. Parallel ist Cap. 14, 9.: „dann wird der Herr König seyn über die ganze Erde". —

In den Worten: und er wird seyn wie ein Stammfürst in Juda, wird der Gedanke, dafs das Philistäische Volk in Zukunft noch unter das Bundesvolk aufgenommen werden, und mit ihm vollkommen gleiche Rechte geniefsen solle, so ausgedrückt, als ob sein Repräsentant, sein ideelles Oberhaupt, die Würde eines Fürsten (vgl. über das אַלּוּף zu Cap. 12, 6.) in Juda erhalten werde. Eine ähnliche Darstellungsweise herrscht Matth. 2, 6., wo Bethlehem die kleinste genannt wird ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα, was sich ebenfalls nur aus einer Personifikation der Stadt erklärt. — Ungefähr derselbe Gedanke wird ausgedrückt durch das letzte Glied: „Ekron wird seyn wie der Jebusiter". Die Jebusiter, die alten Bewohner Jerusalems, hatten bis zu Davids Zeit mit den Judäern, welche sie nicht vertreiben konnten, gemeinschaftlich Jerusalem bewohnt. Von David wurden sie besiegt und ihre Überreste, nachdem sie die Israelitische Religion angenommen, der Theokratie einverleibt. Dieſs erhellt aus dem Beispiele Aravnas, des Jebusiters, der nach 2 Sam. 24. und 1 Chron. 21. als angesehener und begüterter Mann unter dem Bundesvolke wohnte, und dessen Grundstück von David zum künftigen Tempelbau bestimmt wurde. Andere, wie Rosenmüller, wollen nach dem Vorgange des Theodoret, dafs durch die Jebusiter hier die späteren Bewohner der Stadt Jebus, die Israeliten, bezeichnet werden. Dann wäre der Sinn: die Bewohner von Ekron werden in ein gleiches Verhältnifs zu dem Herrn treten, wie die Bewohner von Jerusalem, die Philistäer werden in Zukunft ebensowohl zum Bundesvolke gehören wie die Israeliten. Allein es fehlt nicht nur ganz an einem Beispiele, dafs die späteren Bewohner von Jerusalem Jebusiter genannt worden wären, sondern es ist auch, wie schon Mark bemerkt hat, diese Bezeichnung grade hier gar nicht an ihrer Stelle, da sie nicht, wie der Context es verlangt, eine ehrende, sondern eine herabsetzende seyn würde. — Ähnliche Übergänge von der Schilderung der den heidnischen Völkern drohenden Strafgerichte zu der Verkündung ihrer dereinstigen Aufnahme

in das Reich Gottes, zu der alle ihre Demüthigungen ebenso viele Vorbereitungen sind, und welche als der Endpunkt aller göttlichen Führungen die vorhergehenden erst in ihrem wahren Lichte erscheinen läfst, sind auch sonst nicht selten, vgl. z. B. Jes. 19, 18. ff. 23, 15. Jerem. 12, 15. 16.

V. 8. Und ich schlage für mein Haus ein Lager auf gegen den durchziehenden Feind; kein Dränger soll ferner über sie kommen; denn jetzt sehe ich mit meinen Augen. Das חָנָה mit עַל ein Lager gegen, mit לְ für jemanden, zu seinem Schutze aufschlagen. Dieselbe bildliche Bezeichnung des Schutzes, Ps. 34, 8., und eine ähnliche, Cap. 2, 9., wo der Herr verspricht, dafs er Jerusalem gleich einer feurigen Mauer seyn werde. Das Haus des Herrn, der durch Serubabel wiederhergestellte Tempel. צָבָה nur eine verschiedne Schreibart für צָבָא, Heer. Diese Annahme ist um so mehr statthaft, da auch Jes. 29, 7. צָבָה *militari*, für צָבָא vorkommt, und es ist daher unnöthig mit Ch. B. Michaelis und Winer das מִצָּבָה als ein *Nomen* abgeleitet von נָצַב, in der Bedeutung *statio militum* zu nehmen, wogegen nicht nur das sonstige Nichtvorkommen dieses Wortes, sondern auch als viel bedeutenderer Grund das Unpassende der Verbindung mit חָנִיתִי, wie man sie auch fassen möge, spricht. Das מִן in מִצָּבָא und den beiden folgenden Wörtern läfst eine doppelte Auffassung zu, entweder von, weil in dem חָנָה der Begriff des Rettens und Bewahrens eingeschlossen liegt, oder, mit Mark: *absque, ita ut non sit amplius*, vgl. die Beispiele bei Ewald p. 599. Diese letztere Erklärung hat das für sich, dafs Cap, 7, 14. das מִן in der Redensart מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב in dieser Bedeutung vorkommt. Das מֵעֹבֵר u. מִשָּׁב wird von mehreren Auslegern speciell auf die Durchzüge der erobernden Völker gegen andere Staaten, namentlich gegen das benachbarte Ägypten bezogen, bei welchen die Israeliten früher viel zu leiden hatten. Allein die Vergleichung der Stellen, wo die Redensart aufserdem vorkommt, Ez. 35, 7. Sach. 7, 14. zeigt, dafs

sie einen allgemeineren Sinn hat, den Verkehr überhaupt bezeichnet, und zwar hier nach dem Zusammenhange den feindlichen. Treffend Calvin: „*Quamvis ergo totus mundus conspiret ac cocant hinc inde magnae copiae hostium, jubet tamen tranquillo animo bene sperare, quoniam unus deus sufficiet ad profligandos omnes exercitus.*" Das עַתָּה *nunc*, bezieht sich nicht sowohl auf die Zeit wo die Weissagung ausgesprochen wurde, als auf die Zeit der Erfüllung, die wo der Herr sein Lager um sein Haus aufschlug. Dieſs erklärt sich aus der Beschaffenheit der Weissagung, in der das Zukünftige als gegenwärtig erscheint, die Zeitbestimmungen sich daher nicht auf die würkliche, sondern auf die ideelle Gegenwart beziehen. — Das, „denn jetzt sehe ich" u. s. w. (vgl. das הִנֵּה רָאִיתִי Jer. 7, 11.) ist nach der menschlichen Empfindung geredet. Wenn ein Freund des Freundes Unglück sieht, so kommt er ihm zu Hülfe. Daher in den Psalmen häufig die Bitte: „siehe mein Elend" f. befreie mich von demselben.

V. 9. Juble sehr, du Tochter Zion, jauchze, du Tochter Jerusalem. Siehe dein König kommt dir, gerecht und gottbeschützt ist er, elend und reitend auf einen Esel und auf einem Füllen, der Eselinnen Sohn. Den Sinn des ganzen Verses können wir nicht besser, als mit den Worten Calvins angeben: „*Summa est, vaticinia, quibus spem redemtionis fecerat deus electo populo, non esse vana aut irrita, quoniam tandem suo tempore prodibit Christus, filius Davidis. Secundo regem hunc fore justum et salvum, quia scilicet restituet in ordinem, quae prius foedo et pudendo modo erant confusa. Tertio adjungit regem hunc fore pauperem, quia equitabit super asinum et non pollebit magna eminentia, neque erit conspicuus vel armis, vel opibus, vel lautitiis, vel copia militari, vel etiam regiis insignibus, quae perstringunt vulgi oculos.*" Die vorausgeschickte Aufforderung zur jubelnden Freude weist hin auf die Wichtigkeit des Gegenstandes, und zugleich

auf die Gröfse des Bedürfnisses, welches durch diese göttliche Gnadenwohlthat befriedigt werden sollte. Schon Coccejus macht darauf aufmerksam, dafs die Aufforderung zugleich eine Weissagung enthalte. Der Prophet hat nur den besseren Theil des Bundesvolkes, die wahren Mitglieder der Theokratie, nicht das ganze fleischliche Israel vor Augen. Deshalb hebt er hier nur die Freude und das Heil hervor, welche die Ankunft des Messias bringen wird. — Die Evangelisten, denen es nur um das Wesentliche der Weissagung zu thun war, haben diese Aufforderung zur Freude nicht wörtlich wiedergegeben. Matth. hat dafür aus Jes. 62, 11.: εἴπατε τῇ θυγατρὶ Σιών. Johannes: μὴ φοβοῦ θύγατερ Σιών. Das הִנֵּה deutet an, dafs der Prophet den zukünftigen König vor Augen sieht, und im Begriff seinen Einzug in Jerusalem zu halten. Dein König, mit besonderer Emphase: er, der allein im vollkommnen und höchsten Sinne dein König ist, so dafs alle übrigen kaum diesen Namen verdienen, vgl. Ps. 45. 72. Zugleich zeigt der Ausdruck, dafs der Prophet von einem aus den früheren Weissagungen allgemein bekannten, mit Sehnsucht erwarteten Könige redet. Das לָךְ nicht blos: zu dir, sondern zugleich: zu deinem Befsten, zu deinem Heile, vgl. Jes. 9, 5.: „ein Kind wird uns geboren, ein Sohn wird uns gegeben". Der Prophet hebt hier nur die Segnungen hervor, welche der Messias dem gläubigen Theile des Bundesvolkes gewähren sollte, weil für dieses seine Weissagung zunächst und vorzugsweise bestimmt war. Dafs auch die in das Reich Gottes aufzunehmenden Heidenvölker an ihnen theilnehmen sollen, geht aus v. 7. und 10. hervor. Das יָבֹא bezieht sich hier nicht, wie Mal. 3, 1., auf die Zukunft des Messias in Herrlichkeit zum Gerichte, sondern wie die folgenden Epitheta zeigen, auf die erste Erscheinung in Niedrigkeit. Das צַדִּיק, gerecht, bezeichnet die erste Tugend eines Königes, und wird daher in den Weissagungen wo der Messias als König erscheint, wie Ps. 45. 72. Jerem. 23, 5. Jes. 11, 3 — 5. ganz besonders hervorgehoben. Diejenigen

Stellen, wo von der Gerechtigkeit des Messias als Hohenpriesters und zugleich als Opfers für die Sünden die Rede ist, namentlich Jes. 53, 11.: „er der Gerechte mein Knecht wird viele gerecht machen", darf man hier nicht mit vielen älteren Ausll., vgl. z. B. Mark z. d. St., vergleichen. Dieſs sah schon Calvin: *„Ceterum nolo hic argutius disserere de fidei justitia. Potius enim existimo hac voce notari rectum ordinem, quum omnia essent tunc confusa in populo."* Das נוֹשָׁע hat von jeher die Ausleger sehr stark beschäftigt. Die verschiednen Erklärungen sind mit groſser Vollständigkeit gesammelt von Meinhard, *Messias Salvatus Salvator* Wittenb. 1681., vgl. auch Mark z. d. St. 1. Sehr verbreitet ist die Auslegung, wonach das *Partic.* in Niph. als gradezu für das *Partic.* in Hiph. מוֹשִׁיעַ (Kal kommt bekanntlich bei ישׁע nicht vor) stehend genommen wird. So LXX. *σώζων*, *Hieron.: salvator*, *Jonath.* פָּרִיק, *servator*, Ebenso der Syrer, Luther: Helfer. Winer *lex. s. v.*: Sieger. Ein Hauptvertheidiger dieser Erklärung ist Frischmuth, in der lesenswerthen *dissertatio de Messia rege Sionis*, Jena 1678. wiederabged. in dem *Thesaurus (ant.) theol. phil. t. I, p.* 1061. *sqq.* Diese Erklärung ist aber ganz sicher unhaltbar. Die Behauptung mehrerer älteren Vertheidiger derselben, daſs das Niph. gradezu für Kal stehe, bedarf jetzt nicht mehr der Widerlegung. Nur von einer Seite her könnte die Erklärung noch jetzt mit einem gewissen Scheine gerechtfertigt werden. Die passive Bedeutung von Niphal geht bekanntlich nicht selten in die reflexive über, was sich leicht aus einer bloſsen Beachtung der Würkung, ohne Rücksicht auf den Würkenden erklärt. Vgl. die Beispiele der reflexiven Bedeutung bei Ewald p. 192. Man könnte demnach dem נוֹשָׁע hier die Bedeutung geben: sich selbst retten. So auch wirklich Bauer, *schol. ad h. l.: servans se ipsum, h. e. servator.* Allein schon die Entstehungsart der reflexiven Bedeutung zeigt, daſs das Niphal als Reflexivform nicht überall gebraucht werden kann, wo wir

sich setzen. Dieſs gesteht selbst Ewald, p. 192. zu, obgleich er, sicher mit Unrecht, die reflexive Bedeutung als die ursprüngliche setzt. „Hat dieſs Pronomen mehr Nachdruck als der Verbalbegriff, so muſs das *Pron. reflexivum* נַפְשׁוֹ gesetzt werden, z. B. sich tödten, sich selbst tödten, kann weder im Griechischen durch das *Medium*, noch im Hebräischen durch eine Reflexivform ausgedrückt werden". Dazu kommt noch ein anderer Grund. Die Reflexivbedeutung überhaupt findet durchaus nicht bei allen *Verbis* statt. Es muſs daher, ehe man sie bei der Erklärung einer zweifelhaften Stelle anwendet, immer vorher untersucht werden, ob sie auch sonst vorkommt, und ist dieſs bei einem häufig vorkommenden *Verbo* nicht der Fall, so ist die Anwendung der Reflexivbedeutung, wenn nicht schlechthin, doch jedenfalls da unstatthaft, wo der Context sie nicht gebieterisch fordert. Das *Verbum* יָשַׁע aber kommt in Niphal nicht weniger, als 20 Mal vor, und zwar nie in der reflexiven, immer in der passiven Bedeutung. Selbst das *Partic.* findet sich in der letzteren Ps. 33, 16. Endlich, der Prophet hatte gar keinen Grund, das *Part.* in Niph. in ungewöhnlicher Bedeutung zu gebrauchen, da ihm falls er diesen Sinn ausdrücken wollte, das an mehr als 30 Stellen vorkommende מוֹשִׁיעַ zu Gebote stand. Gewiſs ist die Auctorität der alten Übersetzer nicht im geringsten geeignet diese Gründe aufzuwiegen. Ihre Erklärung wurde durch denselben Grund hervorgerufen, wie die Annahme so zahlreicher neuerer Ausll., daſs das נוֹשָׁע *active* aufzufassen, vgl. z. B. Frischmuth z. d. St.: *„Aperte liquet longe majorem laetitiam oriri, si rex ille salvator appelletur, quam si ipsummet salvatum esse significetur."* Man würde kaum auf sie verfallen seyn, wenigstens nicht so hartnäckig an ihr festgehalten haben, wenn man nicht geglaubt hätte nur die Wahl zwischen ihr und der folgenden zu haben, deren Schwierigkeiten man einsah. 2. Zahlreiche andere Ausleger fassen das נוֹשָׁע mit Recht passive, und zwar in der Bedeutung: errettet, auf. So z. B. unter den Jüd.,

Kimchi: *„in justitia sua salvatus a gladio Gog et Magog"*. Die meisten christl. Ausleger beziehen es auf die Errettung des Messias aus den schwersten Leiden durch die Auferstehung und Verherrlichung. So Calov, Meinhardt, Coccejus, S. Glassius, Chr. B. Michaelis, und unter den Neueren Jahn. Der Sinn ist nach dieser Erklärung am befsten entwickelt von Glassius: *(phil. s. l.* 1, *tr.* 1*.) „Gaudio huic obstare poterat miseria illa atque humilitas, in qua tunc temporis salvator noster constitutus erat. Hoc igitur scandalum aversurus propheta verbo passivo utitur* נוֹשָׁע; *h. e. rex venit justus, humilis, pauper. Noli autem ob id animo concidere. Noli offendi exteriore schemate. Ecce enim salvatus est, h. e. ex hac pauperie et misera conditione ad supremam gloriam coelestem tam certo tandem evehetur post hanc passionem et mortem, ac si jam salvatus ac glorificatus esset."* Ungenügend ist der gegen diese Erklärung erhobene Einwand von Mark, diese Auffassung drücke nicht deutlich genug die Bestimmung des Messias zum Heil und Trost seines Volkes aus, was doch hier erwartet werden müsse. Denn mit der eignen Errettung sey nicht immer die Fähigkeit verbunden andere zu retten; die Errettung könne ja blos dem Könige für seine Person zu Theil werden. Diesem Einwande hat schon Calvin höchst treffend vorgebeugt: *„Pendet utrumque verbum ab illo, venturum regem Sioni. Si veniret sibi privatim, esset etiam sibi justus et servatus, h. e. utilitas justitiae et salutis resideret penes ipsum solum, vel in ejus persona. Sed quum aliorum respectu venerit, etiam in eorum gratiam et justitia et salute praeditus est"*. Allein ein anderer Grund ist nicht so leicht zu beseitigen. Das Prädikat נוֹשָׁע würde sich nach dieser Auffassung allein auf den Zustand der Verherrlichung beziehen. Diefs ist aber ganz unpassend, da die folgenden Prädikate sich auf den Stand der Erniedrigung beziehen. 3. Andere nehmen das נוֹשָׁע ebenfalls passivisch, aber nicht in der Bedeutung: errettet, sondern: un-

terstützt, mit Heile begabt seyn. So Münster: „*salute circumdatus, invictus, ubique salvatus ab insidiatoribus suis*". De Dieu: „*quem deus munit auxilio suo, ne pereat*". Calvin: „*Quatenus missus est a patre, ut colligeret electum populum, ita etiam vocatur incolumis, quoniam instructus est potentia ad salvandum*". Ähnlich auch Mark, nur dafs er fälschlich behauptet, das נוֹשָׁע sey hier nicht *Participium*, sondern *Nomen verbale adjectivum*, eine Annahme, der nur insofern etwas Richtiges zu Grunde liegt, als das *Particip.*, wenn es nicht als Prädikat im Satze steht, und so als *Verbum* betrachtet und verbunden wird, sich im Hebräischen um so mehr ganz dem *Nomen* nähert, als es in demselben an und für sich noch nie die Bedeutung einer bestimmten Zeit hat, sondern alle Zeiten auf gleiche Weise umfafst, vgl. Ewald p. 538. Diese Erklärung ist sprachlich vollkommen gesichert. Das Niph. kommt auch sonst in der Bedeutung, mit Hülfe unterstützt, mit Heil begnadigt seyn, vor. So Deut. 33, 29: „Heil dir Israel, wer ist dir gleich, עַם נוֹשַׁע בַּיהוָה, ein Volk welches mit Heile bekleidet ist durch den Herrn (das ביהוה auch an unserer Stelle hinzuzudenken), dein helfendes Schild, dein stolzes Schwert"; vgl. Jes. 45, 7. Jerem. 23, 6. Ps. 33, 16. Dafs das הוֹשִׁיעַ häufig von dem Beistande Gottes überhaupt, nicht blos von einer einzelnen Errettung vorkommt, ist bekannt. Diese Erklärung gibt einen höchst passenden Sinn. Besonders zeigt sich dann deutlich der Grund der Verbindung des צַדִּיק und des נוֹשָׁע. So wie die Gerechtigkeit und die Heilsspendung dem unsichtbaren Oberhaupte der Theokratie als der Inbegriff der Eigenschaften beigelegt werden, wodurch er sein Volk beglückt (vgl. z. B. Jes. 45, 21. צַדִּיק וּמוֹשִׁיעַ – אֵל), so war es der höchste Ruhm seines sichtbaren Stellvertreters von ihm innerlich mit Gerechtigkeit, (vgl. Ps. 72, 1.), und äufserlich mit Heile bekleidet zu seyn, dessen Strom sich von ihm auf seine Unterthanen ergiefst. In beiden Beziehungen sollte der Messias vollkommen dasjenige

seyn, was die beſsten früheren Könige immer doch nur höchst unvollkommen. Was die Vertheidiger der unter Nr. 2. aufgeführten Erklärung als den einzigen Sinn des Wortes behaupteten, liegt auch nach dieser in ihm eingeschlossen. Die Errettung des Messias vom Tode und seine Verherrlichung ist nur ein einzelner Ausfluſs, eine nothwendige Folge des göttlichen Beistandes, dessen er sich erfreut, und der ihn auch in dem Zustande der tiefsten Erniedrigung begleitet. Eine Parallelst. ist Jes. 53, 2. wo von dem Messias gesagt wird, er sey aufgewachsen לִפְנֵי יְהוָה, *vidente et adjuvante domino*, (vgl. z. d. St.).

Während die beiden ersten Prädikate dasjenige bezeichnen, was dem groſsen Könige der Zukunft mit den besten früheren gemeinsam, sind die beiden letzteren bestimmt dasjenige anzudeuten, worin er von ihnen characteristisch unterschieden war. Das עָנִי soll nach zahlreichen Ausll. gleichbedeutend seyn mit עָנָו, sanftmüthig. So die LXX. πραΰς, od. πρᾷος. Jon. עניתן, Syr. *humilis*. Ebenso Kimchi, der Jes. 42, 2. vergleicht, und die meisten andern jüdischen Ausll.; diejenigen, was insofern merkwürdig ist, als es auf den Grund dieser Erklärung hinführt, ausgenommen, welche, wie R. Moses Hakkohen und Abenesra, die Weissagung nicht auf den Messias beziehen, und zwar grade deshalb, weil das nach ihrer Meinung unläugbar in dem עָנִי liegende Prädikat der Niedrigkeit auf den Messias nicht passen soll; unter den älteren Christlichen Frischmuth, dann die sämmtlichen rationalistischen Ausleger, vgl. z. B. Gesenius und Winer s. v. Es kann aber gar kein Zweifel statt finden, daſs diese Auslegung eine vollkommen willkührliche ist. Unter den zahllosen Stellen, an denen das עָנִי vorkommt, ist keine einzige, an der auch nur mit einigem Scheine behauptet werden könnte, daſs es in der Bedeutung von עָנָו stehe. Zwar haben die Masorethen 2 Stellen als solche bezeichnet, wo עָנָו statt עָנִי steht, und zwei, wo עָנִי statt עָנָו. Allein die genauere Betrachtung dieser Stellen zeigt sogleich die Grundlosigkeit dieser Behauptung.

Luther hat Num. 12, 3. das עָנָו als gleichbedeutend mit עָנִי durch geplagt übersetzt. Allein diese Übersetzung wird jetzt allgemein als unrichtig anerkannt, und ist wohl nur aus dem Bestreben hervorgegangen, Moses von dem Scheine einer Ruhmredigkeit zu befreien Wir können uns um so mehr einer ausführlichen Beweisführung überheben, da Gesenius und Winer dadnrch, dafs sie für diese Verwechselung nur unsre einzige Stelle anführen, stillschweigend zugestehen, dafs sich kein einziges Beispiel für dieselbe beibringen lasse. Allerdings ist im Hebräischen mit dem Begriffe der Armuth und des Elendes, der Nebenbegriff der Unschuld und der Demuth verbunden (vgl. zu v. 2.); allein nirgends ist der Hauptbegriff geschwunden; nirgends wird ein Reicher und Mächtiger עָנִי genannt, und doch müfste grade diefs an unserer Stelle angenommen werden. *) Es erscheint daher, da diese Erklärung so ganz von allen Gründen entblöfst ist, da, wie wir gleich sehen werden, auch der Parallelismus sie zurückweist, nur aus dogmatischer Befangenheit erklärlich, dafs sie entstehen und sich so lange erhalten konnte. Die wenigen christlichen Ausll., welche sie billigten, denen man diejenigen nicht beizählen darf, welche, wie Chry-

*) Sehr treffend schon Hulsius theol. Jud. p. 163.: „*Sane agnoscimus paupertatis et humilitatis qualitates, sicut utriusque vocabula in Hebraeo admodum vicina sunt, sic quoque necessitatis vinculo connexas in eodem subjecto concurrere, adeo ut si non proprie, saltem non inepte LXX.* עָנִי *reddiderint per* πτωχός *s.* πραΰς (woraus sich auch die Beibehaltung dieser Übers. durch Matthäus erklärt, für dessen Zweck es auf eine genaue Scheidung nicht ankam). *Velle tamen vocabulorum significationes inter se confundere, ita ut* עָנִי, *proprie pauper, hic tantum improprie notet humilem, et quidem cum omnimoda paupertatis exclusione, illud non concedimus, neque vocis* עָנִי *natura hoc patitur, quae non virtute humilem (id enim* עָנָו *significat) sed conditione humilem, h. e. pauperem, oppressum, abjectae sortis hominem denotat*"; vgl. auch Cellarius, *de gemino Jud. Messia* §. 13. 14.

sostomus, nicht den Hebr. Text, sondern die LXX. vor Augen hatten, würden diefs nicht gethan haben, wenn sie nicht durch ihre befangenen Vorgänger irre geleitet worden wären. Der Grund, den Frischmuth für seine Erklärung anführt: „*non paupertas, sed mansuetudo est causa laetitiae*" hebt sich durch die Bemerkung, dafs ja nicht jedes einzelne Prädikat etwas zu enthalten brauchte, was eine direkte Veranlassung zur Freude war. Es reichte hin, dafs die Verkündung im Ganzen einen reichen Schatz von Freude eröffnete. Diese konnte durch die Niedrigkeit des Messias nicht getrübt werden, da der Prophet ihn ja, wie Jesaias, Cap. 53., ungeachtet derselben sein Reich über die ganze Erde ausdehnen läfst, da er ja jedem Anstofs schon durch das vorhergehende נוֹשָׁע vorgebeugt hatte. Calvin: „*Si ergo Christus pauper est, non potest suos servare incolumes, neque etiam ipse florere in regno suo. Unde sequitur instructum fore coelesti potentia, ut integer ipse maneat et prohibeat etiam omnes injurias ab ecclesia sua*". In wiefern hier bei den Jüdischen und rationalistischen Auslegern ein dogmatisches Interesse statt fand, werden wir später noch sehen. Auch das arm, wodurch nach dem Vorgange des Hieron. und Symm. viele andere Ausleger das עָנִי übersetzen ist nicht ganz richtig. Das עָנִי ist von weiterer Bedeutung; es bedeutet den gesammten niedrigen, elenden, leidenden Zustand, wie er ausführlicher Jes. 53, 2. 3., geschildert wird. — Das zweite Prädikat: reitend auf einem Esel, wird von vielen Auslegern als Bezeichnung eines demüthigen, friedliebenden Königs genommen. So Chrysostomus, aber wohl nur verleitet durch die Alex. Übers. des עָנִי, deren Annahme ihn nöthigte auch hier etwas dem πραΰς Entsprechendes anzunehmen: *οὐχὶ ἅρματα ἐλαύνων ὡς οἱ λοιποὶ βασιλεῖς, οὐ φόρους ἀπαιτῶν, οὐ σοβῶν καὶ δορυφόρους περιάγων, ἀλλὰ πολλὴν τὴν ἐπιείκειαν κἀντεῦθεν ἐπιδεικνύμενος. (opp. ed. Francof. t. 1. N. T. p. 718.)* Kimchi: „*insidens super asino, non prae inopia, quia totus mundus*

in potestate ejus est, sed prae mansuetudine sedebit super asino". Überhaupt alle diejenigen Jüd. Ausll., welche die Stelle Messianisch erklären, und in ihrem Gefolge Frischmuth. Grotius: „*Id non tantum significabat modestiam ipsius, sed et pacis studium; nam bello armantur equi; asinus pacis animal*". Ebenso alle rationalistische Ausleger ohne Unterschied, denen auch Jahn, im Widerspruche mit sich selbst, da er von dem עָנִי die richtige Erklärung gibt, zu folgen sich hat verleiten lassen. Man beruft sich darauf, dafs der Esel im Orient ein ganz anderes Thier sey, als bei uns, dafs in der Schrift selbst die vornehmsten Männer als auf Eseln reitend erscheinen, und dafs noch jetzt nach dem Zeugnisse der Reisebeschreiber sich solche der Esel bedienen. Allein es geht aus folgenden Gründen hervor, dafs diese Erklärung unstatthaft ist, und dafs das Reiten auf einem Esel vielmehr die gänzliche Niedrigkeit des Königs (Calvin: „*quasi diceret, regem, de quo loquitur, non fore magnifico et splendido apparatu insignem, ut solent esse terreni principes, sed quasi sordido habitu, aut saltem vulgari, ut nihil differat a plebejo quopiam et ignobili*") bezeichnet. 1. Hierauf führt schon die Zusammenstellung mit עָנִי. Sehr richtig bemerkt Mark: „*alter hujus regis character externus est specialis, ex priori generali fluens*". Ist nun die Erklärung des עָנִי durch demüthig unstatthaft, so kann auch das Reiten auf einem Esel nicht eine einzelne Äufserung der Demuth und Sanftmuth, es mufs vielmehr eine einzelne Äufserung der Niedrigkeit und Geringheit bezeichnen. 2. Allerdings ist es richtig, dafs der Esel im Oriente edlerer Natur, und daher geschätzter ist als bei uns. Allein er bleibt doch immer ein Esel, und vermag nie sich zur Würde eines Pferdes zu erheben. Auf die Stellen der Schrift, worin vornehme Personen als auf Eseln reitend erscheinen, hätte man sich nach dem Erscheinen von Michaelis Geschichte der Pferde und Pferdezucht in Palästina (hinter Th. 3. von d. Mos. R.) nicht mehr berufen sollen. Bei den Israeliten kam wäh-

rend der Herrschaft der Richter das Pferd noch gar nicht in Gebrauch; daher bedienten auch Vornehme zum Reiten sich der Esel. Erst mit dem Entstehen der Königlichen Herrschaft wurden die Maulesel, dann die Pferde gebräuchlich. Von dieser Zeit, namentlich von der Regierung Salomos an, finden wir aber auch kein einziges Beispiel mehr von einer königlichen, oder überhaupt sehr vornehmen Person, welche auf einem Esel geritten wäre. Und doch würden nur Beispiele aus dieser späteren Periode für unsere Stelle in Betracht kommen. Was die Berichte der neueren Reisenden betrifft, so ist zu beachten, dafs sie fast durchgängig von dem Esel nur relativ, mit Rücksicht auf das Äufserste der Verachtung reden, in dem er sich bei uns befindet. Wenn sie berichten, dafs im Orient auch vornehme Frauenzimmer sich seiner zu bedienen pflegen, so kommt diefs für unsere Stelle gar nicht in Betracht; dafs diefs einen andern Grund hat, als den Adel des Esels, geht schon daraus hervor, dafs diefs ungeachtet der tiefsten auf ihm lastenden Verachtung auch bei uns geschieht. Dafs selbst vornehmere Beamte in einzelnen Gegenden des Orients, nach Chardins Berichte die Gesetzgelehrten in Persien, sich zu Reisen des Esels bedienen, kann nur soviel beweisen, dafs das Reiten auf dem Esel im Oriente nicht, wie bei uns, etwas lächerliches hat. Es erklärt sich daraus, dafs der Esel im Oriente ziemlich schnell läuft, zum Reiten bequemer ist als das Pferd, (die Gesetzesgelehrten lateinische Reuter), besonders auf den Gebürgen, wegen seines sichreren Schrittes, und noch dazu sehr leicht und mit sehr geringen Kosten zu unterhalten. Von einem Könige, der überhaupt auf einem Esel geritten wäre, bieten unsere so ganz besonders reichhaltigen Nachrichten über die Orientalischen Esel (vgl. die Nachweisungen z. B. bei Jahn, Arch. 1, p. 275. ff., in der Goth. bibl. Encycl., und in Winers Reallex. s. v.) auch nicht ein einziges Beispiel dar; nicht einmal von einem vornehmeren Beamten, der bei einer feierlichen Gelegenheit einen Esel bestiegen hätte, da doch hier das Reiten-

auf dem Esel, von dem Könige als Könige, was wohl zu beachten ist, prädicirt wird. Dagegen fehlt es nicht an Beweisen, dafs der Esel auch im Oriente in einer gewissen Gemeinschaft der Verachtung mit seinem unglücklicheren Bruder im Occidente steht. Selbst die Etymologie des אָתוֹן, von der Trägheit (vgl. Ges. thes. s. v.) drückt diese Verachtung aus. Einen Beweis aus der ältesten Zeit liefert Gen. 49, 13. Wenn Isasschar dort ein Esel genannt wird, so ist das *tertium comparationis*, wie der Context zeigt, offenbar nicht blos die Stärke der Knochen, sondern zugleich die Trägheit, die sich um keinen Preis in ihrer Ruhe stören und sich geduldig aufladen läfst, was man ihr aufladen will. Noch empfindlicher wird die Ehre des Esels angegriffen von Jesus Sirach, Cap. 23, 25.: „dem Esel gehört sein Futter, Geifsel und Last". Mohammed sagt, die Stimme des Esels sey unter allen die abscheulichste, ja sie sey die Stimme des Teufels (vgl. *Herbelot*, *bibl. Or. s. v. Hemor)*. Die alten Ägypter behaupteten, der böse Gott Typhon sey dem Esel ähnlich, und diefs Thier ihm besonders angenehm *(Jablonsky*, *pantheon Aeg. III*, 45*)*. Dafs die Christen und Juden in Ägypten, um sie herabzusetzen, auf den Gebrauch des Esels beschränkt sind, während das Pferd nur den Muhammedanern vorbehalten bleibt, ist bekannt. Wie übertrieben die herrschende Ansicht von der Orientalischen Dignität des Esels sey, geht besonders auch aus dem Spotte des Königs Sapor über den auf dem Esel reitenden Messias der Juden hervor, vgl. *Sanhedrin XI, fol.* 98.: *„Dixit rex Sapores Rab. Samueli: Dicitis Messiam super asino venturum. Ego mittam isti equum splendidum, quem habeo"*. — Zu beachten ist endlich noch eine Bemerkung von Mark: *„Multum differt asinus praestans, insessioni assuetus, atque decenti ephippio et ornamentis instructus pretiosis, a qualicunque vili et indomito". etc.* Sollte aber über die Bedeutung des Reitens auf dem Esel noch irgend Zweifel seyn, so schwindet derselbe gewifs, wenn wir auf die Erfüllung sehen.

Es kann kaum etwas Ärmlicheres gedacht werden, als der Einzug Christi in Jerusalem. In die Stadt, in welche David und Salomoh so oft auf prächtig geschmücktem Maulesel oder Rosse, begleitet von einer Menge stolzer Reuter eingezogen waren, zog der Herr auf einem geliehenen, noch niemals zum Reiten gebrauchten Esel; die Stelle der Decke vertraten ihm die ärmlichen Kleidungsstücke seiner Jünger; sein Gefolge bestand aus solchen, welche von der Welt für Pöbel und Gesindel geachtet wurden. In jedem Zuge der symbolischen Handlung tritt die Absicht des Herrn hervor sein Reich als ein allen weltlichen Glanzes entbehrendes, als ein armes und niedriges zu bezeichnen, so dafs Heumann zu Joh. 12, 15., mit Recht bemerkt: „Man kann diese That des Herrn als eine *ironiam realem* ansehen, wodurch die falsche Einbildung der Juden von dem Messiasreiche verspottet wurde".

Die beiden Glieder: „er reitet auf einem Esel", und: „auf einem jungen Esel, einem Füllen der Eselinnen", stehen zu einander in dem Verhältnisse der Steigerung. Es ist schon ein grofses Zeichen der Armuth und Niedrigkeit, wenn ein König überhaupt auf einem Esel reitet; ein noch weit gröfseres aber, wenn auf einem jungen noch nicht zugerittenen Thiere. Diese Erklärung ist deutlich in den Worten begründet. Ohne sie enthält der letzte Satz durchaus unnütze Worte. Das Vav steht bei Steigerungen nicht selten, z. B. 1 Reg. 8, 27.: „Siehe die Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht." Prov. 6, 16.: „sechs Dinge und sieben" f. ja sieben; vgl. andere Beispiele bei Ewald p. 654., Winer s. v. Das עַיִר bedeutet schon an und für sich einen jungen Esel. Theils aber, weil das Wort nach und nach auch in allgemeinerer Bedeutung herrschend geworden, theils weil grade die Jugend hier dasjenige ist, was besonders hervorgehoben werden soll, setzt der Prophet noch das בֶּן־אֲתֹנוֹת hinzu. Der Plural אֲתֹנוֹת hat hier zu sonderbaren Erklärungen verleitet. Ans lächerliche streift die von Michaelis, Bauer und Jahn, wonach „Füllen

der Eselinnen" „ein Füllen von guter Race" bedeuten soll, dessen Mutter man einige Geschlechter hinauf weifs! Von Stammbäumen der Esel hat man bis jetzt wenigstens nirgends eine Spur auffinden können, und wäre dieſs auch, und lieſse sich zugleich nachweisen, daſs man bei ihnen nicht auf die männlichen, sondern nur auf die weiblichen Ahnen sehe, so wäre doch dieser Sinn gradezu gegen die Absicht der Stelle, da in ihr ja grade die Niedrigkeit des Königes geschildert werden soll. Andere, wie Grotius und Ammon: „*non mulo, sed asino vectus, tam ex patre quam ex matre*", als ob nicht schon das חֲמוֹר und עַיִר den Maulesel ganz ausschlössen, und als ob אָתוֹן den männlichen Esel nicht weniger bezeichnete, als den weiblichen. Der Plural wird nicht selten gesetzt, wo nur ein unbestimmt Einzelnes aus der Menge gemeint ist, und wo es auf die nähere Bestimmung gar nicht ankommt; vgl. Ewald p. 584. So z. B. Gen. 21, 7.: „wer hätte wohl dem Abraham gesagt: Sarah säugt Söhne", בָּנִים. Sarah hatte nur einen Sohn, aber es kam hier nicht auf das wieviel, sondern nur auf das daſs an, und dieſs tritt grade durch die Setzung des Plural stärker hervor. Vollkommen analog aber ist das häufig vorkommende בֶּן־בָּקָר *filius boum*, f. *vitulus bovinus*, auch עֶגֶל בֶּן בָּקָר und פַּר בֶּן בָּקָר. Ebenso das כְּפִיר אֲרָיוֹת, Richt. 14, 5. An unserer Stelle kam nur das Verhältniſs in Betracht, nicht der andere Exponent dieses Verhältnisses, dieser konnte daher unbestimmter und allgemeiner bezeichnet werden. Übrigens zeigt die Vergleichung von בֶּן בָּקָר daſs durch בֶּן־אֲתֹנוֹת ein Esel bezeichnet wird, bei dem das Verhältniſs zur Mutter noch die selbsständige Existenz überwiegt. Aus derselben Ursache, wie hier, nämlich um die Niedrigkeit des Königes stärker zu bezeichnen, wird auch bei den Evangelisten die Jugend des Esels geflissentlich hervorgehoben, Joh.: ὀνάριον: Marc. 11, 12. πῶλον, ἐφ' ὃν οὐδεὶς ἀνθρώπων κεκάθικε. Luc. 19, 30. ἐφ' ὃν οὐδεὶς πώποτε ἀνθρώπων ἐκάθισε. Daſs diese Hervorhebung ihre Ursache haben müsse, ha-

ben die Ausleger von jeher eingesehen; sie sind aber in der Auffindung derselben meist nicht sehr glücklich gewesen. Justinus und mehrere spätere Kirchenväter, denen sonderbarerweise Paulus beizutreten nicht abgeneigt ist, fanden in der Eselin ein Vorbild des jüdischen Volkes, in dem nicht zugerittenen Esel ein Symbol der Heiden. Scheinbarer Bengel, nach dem Vorgange von Bochart u. A.: „*Integra sint oportet a miasmatis corporum peccaminosorum, quae Christo inserviunt.*" Allein auch abgesehen davon, dafs dieser Zug hier nicht passen würde, wo Alles auf die äufserste Erniedrigung des Königes hinzielt, ist diese Beziehung schon deshalb verwerflich, weil sie die Stelle des Sacharjah aufser Augen läfst, die doch der Herr bei der ganzen Veranstaltung so deutlich vor Augen hatte.

Nach der gewöhnlichen Annahme der älteren und neueren Ausleger soll das ו in der Bedeutung nämlich stehen, und also in beiden Gliedern nur von ein und demselben Esel die Rede seyn. Diese Annahme läfst sich grammatisch wohl zur Noth rechtfertigen, da das ו zwar nie gradezu in der Bedeutung nämlich (vgl. dag. Ew. l. c.), wohl aber manchmal so steht, dafs es, obgleich seine gewöhnliche Bedeutung beibehaltend, doch durch *et quidem* übersetzt werden kann. Dennoch aber würde sie wohl nie entstanden seyn, wenn man nicht, von der Annahme ausgehend, dafs unsere Stelle sich zunächst und ausschliefslich auf das specielle Factum des Einzuges Christi in Jerusalem beziehe, und nun bemerkend, dafs von drei Evangelisten nur eines Esels erwähnt wird, befürchtet hätte, dafs Weissagung und Erfüllung mit einander in Widerspruch gerathen möchten. Die erstere Annahme ist aber offenbar unrichtig. Das Reiten auf dem Esel ist hier zunächst blofse Individualisirung des vorhergehenden עָנִי. Fände nun auch ein blofser synonymer Parallelismus statt, so würde die Annahme, dafs in beiden Gliedern von ein und demselben Esel geredet werde, schon höchst verwerflich seyn. Wenn es Gen. 49, 11. von

Juda heifst: „Er bindet an den Weinstock seinen Esel, an edle Reben das Füllen seiner Eselin, er wäscht in Wein sein Gewand, in Traubenblut sein Kleid", wer würde da nicht die Behauptung lächerlich finden, dafs der Esel und das Eselsfüllen dasselbe Individuum, der Weinstock und die edle Rebe ein und derselbe Weinstock, das Traubenblut und der Wein dieselbe Portion Wein, das Gewand und das Kleid ein und dasselbe Kleidungsstück sey? Um so verwerflicher aber mufs diese Annahme bei unserer Stelle erscheinen, da, wie wir nachgewiesen haben, in derselben eine Steigerung statt findet, da der Prophet die Niedrigkeit zuerst durch das Reiten entweder auf einem Esel überhaupt, oder auf einem erwachsenen Esel, dann weiter gehend durch das Reiten auf einem jungen unzugerittenen Thiere bezeichnet, wozu noch kommt, dafs die Wiederholung des עַל bei der Annahme, dafs das *Vav* ein *exegeticum* sey, als unpassend erscheint. Es läfst sich wohl kaum läugnen, dafs der Herr selbst durch die Art und Weise der Anordnung der symbolischen Handlung, welche die bildliche Darstellung des Sacharjah gleichsam verkörpern sollte, unsere Annahme bestätigt habe. Es läfst sich sonst nicht erklären, warum er nach Matthäus den Befehl gab, dafs nicht nur der junge Esel, sondern auch die Eselin herbeigeführt werden sollte. Besteigen konnte er nur das eine von beiden Thieren. Denn die Abwechselung würde, wie schon Bochart (Hieroz. 2, 17.) bemerkt hat, auf einem so sehr kurzen Wege etwas Unwürdiges gehabt haben. Er wählte den jungen Esel, weil dieser bei Sacharjah das Symbol der tiefsten Niedrigkeit war. Die Eselin aber mufste mitfolgen, um das Bild des Sacharjah vollkommen darzustellen, und die bei ihm statt findende Steigerung zur Anschauung zu bringen. Dafs die Eselin nothwendig zur symbolischen Handlung mitgehörte, und nicht etwa zu einem aufser ihr liegenden Nebenzwecke, — wie die meisten Ausll. annehmen, um das Füllen folgsamer zu machen, — mitgenommen wurde, geht auch deutlich hervor aus den Worten des Mat-

thäus v. 7.: ἤγαγον τὴν ὄνον καὶ τὸν πῶλον, καὶ ἐπέβηκαν ἐπάνω αὐτῶν τὰ ἱμάτια αὐτῶν καὶ ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν. Bezieht man auch das zweite αὐτῶν auf die Kleider (Theophylact: οὐχὶ τῶν δύο ὑποζυγίων, ἀλλὰ τῶν ἱματίων), eine Auslegung, die wohl nur aus Verlegenheit hervorgegangen seyn möchte, so bleibt doch das erste αὐτῶν ohne diese Annahme unerklärlich. Die gewöhnliche Aushülfe, dafs der Plural für den Singular stehe, ist kaum statthaft. Man beruft sich zu dem Ende auf Beispiele, wie die p. 133. angeführten. Allein diese gehören nicht hieher; dort stand der Plural, weil es auf die nähere Bestimmung des einzelnen Subjectes nicht ankam, und für diesen Sprachgebrauch lassen sich auch aus dem N. T. nicht wenige Beispiele anführen (vgl. Winer Gramm. p. 149.); hier dagegen war die Bestimmung, wenn der Evangelist ausdrücken wollte, dafs der Herr nur auf dem Füllen geritten, höchst nöthig. Der Gebrauch des Plurals kann demnach keinen andern Zweck haben, als den, dafs beide Thiere zum Dienste des Herrn bestimmt gewesen, so dafs mit dem einen gleichsam auch das andere mit Kleidern belegt und bestiegen wurde. Dafs die übrigen Evangelisten der Eselin gar nicht erwähnen, kann nichts ausmachen. Johannes erzählt überhaupt äufserst kurz und läfst alle Nebenumstände weg. Er setzt ihr Detail als bekannt voraus, und fügt nur die Bemerkung hinzu, dafs die Beziehung der symbolischen Handlung auf die alttestamentliche Weissagung den Jüngern erst nach der Verherrlichung des Herrn klar geworden sey. Marcus und Lucas lassen die Beziehung auf die Weissagung ganz weg, die Matthäus nach dem Zweck und durchgängigen Charakter seines Evangeliums (vgl. Hug, Einl. II, p. 7 ff. ed. 2.) besonders hervorhebt. Unter diesen Umständen würde die Erwähnung der Eselin unpassend gewesen seyn; da der Zweck ihres Mitgehens nur durch die Beziehung auf die Weissagung deutlich wurde; weit wichtiger war es die begleitenden wunderbaren Umstände recht hervorzuheben.

V. 10. Und ich rotte aus die Wagen aus Ephra-

im, und die Rosse aus Jerusalem, und es wird ausgerottet der Kriegsbogen, und Er redet Frieden den Völkern, und seine Herrschaft geht von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Enden der Erde. Der Prophet fährt fort den charakteristischen Unterschied des Messiasreiches von allen weltlichen Reichen, und speciell von der früheren Theokratie anzugeben, ungewifs, ob mit specieller Rücksicht auf die fleischlichen Vorstellungen seiner Zeitgenossen. Während irdische Reiche nur durch die Gewalt der Waffen erhalten und erweitert werden, während auch die Theokratie sich früher derselben bediente, soll derselben in der Messianischen Zeit jede äufsere Wehr genommen werden, weil sie ihrer nicht mehr bedarf, weil ihr Oberhaupt, der Fürst des Friedens, durch sein blofses Wort Friede über die ganze sich ihm willig und freudig unterwerfende Erde verbreitet. Die Worte „ich rotte aus — Kriegesbogen" sind von vielen Ausll. ganz falsch aufgefafst worden. So von denen, welche nach dem Vorgange des Theodoret, (ἐξώλοθρευσεν ἅρματα ἐξ Ἐφραὶμ καὶ ἵππον ἐξ Ἰερουσαλὴμ, τὴν θρασύτητα αὐτῶν καὶ τὴν μανικὴν καταλύσας βασιλείαν), und Eusebius, (ταῦτα γὰρ περὶ τῆς καθαιρεσέως τῆς βασιλικῆς ἀξίας τοῦ Ἰουδαίων ἔθνους ἐθεσπίζετο), in diesen Worten eine Ankündigung der politischen Vernichtung des Bundesvolkes durch die Römer finden. Ebenso von denen, welche wie Grotius, nach dem Vorgange des Chald.: „*conteram facientes bella et castra populorum*", und der LXX., (ἐξολοθρευθήσεται τόξον πολεμικὸν καὶ πλῆθος καὶ εἰρήνη ἐξ ἐθνῶν), an feindliche Wagen, feindliche Reuterei denken, und das „ausrotten aus Ephraim" u. s. w. durch: unschädlich machen für u. s. w. erklären. Das Folgende, wo das Reich des Messias als Reich des Friedens bezeichnet wird, zeigt, dafs durch das Ausrotten der Kriegswagen u. s. w. die gänzliche Nutzlosigkeit jeder äufsern Wehre bezeichnet wird. Bestätigt wird diese Erklärung auch durch die Parallelstellen. Ganz analog ist Jes. 2, 4. Mich. 4, 3.: „Dann wird der Herr

Richter seyn zwischen den Völkern, strafen viele Nationen, schmieden werden sie ihre Schwerter zu Pflugschaaren und ihre Spiefse zu Traubenmessern, kein Volk wird erheben gegen das andere das Schwert, sie werden keinen Krieg mehr lernen." Diese Stelle ist auch insofern für die unsrige erläuternd, als dort die Ursache der Vernichtung alles kriegerischen Apparates vorangestellt ist, und daher weniger verkannt werden kann, während sie hier nachfolgt. Ferner Hos. 2, 20.: „ich schliefse ihnen ein Bündnifs mit den wilden Thieren, u. s. w., und will zerbrechen Bogen und Schwert und Krieg aus dem Lande und sie sicher wohnen machen." Ebenso Jes. 9, 4. (vgl. 1, 2. p. 113.). Den Worten nach am meisten verwandt, und wahrscheinlich dem Sacharjah unmittelbar vorschwebend ist Micha 5, 9., jedoch dem Sinne nach insofern verschieden, als dort die Ausrottung des kriegerischen Apparates, mit besonderer Rücksicht auf das von dem Bundesvolke darauf gesetzte sündige Vertrauen verkündet wird. — Dafs aus der Zusammenstellung von Juda und Ephraim kein Grund gegen die Ächtheit des zweiten Theiles entnommen werden könne, ist schon in den Beiträgen 1, p. 377. nachgewiesen worden. — Das Subject in וְדִבֶּר ist der König. Das reden steht hier emphatisch. Was weltliche Könige durch Waffengewalt, bewirkt Er durch sein blofses Wort, vgl. Ps. 148, 5. 33, 9. und ganz besonders Jes. 11, 4. (I, 2. p. 147.) Der Nachdruck geht aus der Natur des redenden Subjektes hervor. Der Ausdruck דִּבֶּר שָׁלוֹם לְ kommt aufserdem nur noch Esth. 10, 3., nach der richtigen Auslegung, von Beilegung der Streitigkeiten vor. Vgl. über den Frieden als charakteristisches Merkmal der Mess. Zeit. 1, 2. p. 28. 120. Der letzte Theil des Verses, „und seine Herrschaft" u. s. w. hat verschiedne falsche Auffassungen erfahren. Abenesra erklärt: „*A mari, scil. australi, quod vocatur Sodomaeum, usque ad mare septentrionale, h. e. usque ad Oceanum, et a fluvio, h. e. Euphrate, ubi est principium Orientis, usque ad extrema terrae*". Calvin: „*a mari rubro usque ad*

mare Syriacum". Eichhorn: „er herrscht von einem Meere bis zum andern, vom (grofsen) Strom bis an des Landes Ende. Israels Reich erhält durch Jehovah seine gröfste Ausdehnung: vom todten bis zum mittelländischen Meer, vom Euphrat bis in die Wüsten Arabiens". Ebenso Eckermann, Bauer, Kuinöl, und aus leicht zu errathenden Gründen, die meisten übrigen rationalistischen und rationalisirenden Ausll. Gegen diese Erklärung sprechen aber folgende Gründe, die zum Theil auch die von Abenesra treffen. 1. Das אַפְסֵי־אָרֶץ kommt nie von den Grenzen des Jüdischen Reiches vor, sondern steht immer von den äufsersten Gränzen der ganzen Erde, (vgl. 1, 1. p. 102.). 2. Da also in dem zweiten Gliede der *terminus ad quem* der weiteste überhaupt mögliche ist, so kann er auch in dem ersten Gliede nicht innerhalb der Gränzen Palästinas liegen. Das zweite יָם mufs vielmehr das äufserste Meer bezeichnen. 3. Da der ganze Satz sich wörtlich Ps. 72, 8. wiederfindet, und Sacharjah daher diese Stelle vor Augen haben mufs, so kann man dieselbe mit vollem Rechte zur Auslegung der unsrigen benutzen. Dort aber soll nach dem Folgenden nicht etwa blos Palästina, sondern die ganze Erde mit allen ihren Völkern und Ländern dem Könige unterworfen seyn, (vgl. 1, 1. p. 133.). 4. Die Auffassung des מִיָּם עַד יָם durch: vom todten, oder vom rothen Meere, bis zum Mittelländischen, ist schon allein aus grammatischen Gründen unzulässig. Allerdings wird in der poetischen Sprache der Artikel häufig weggelassen, auch wenn von einem bestimmten *Nomen* die Rede ist, vgl. Ges. Lehrg. p. 652., Ewald p. 568. Allein dieſs geschieht doch nur in solchen Fällen, wo das bestimmte *Nomen* aufserdem als solches hinreichend erkennbar ist. Ein Beispiel liefert gleich das נָהָר. Dieſs kann nicht etwa jeden beliebigen Strom bezeichnen, jeder sieht gleich, dafs es nur auf den Euphrat bezogen werden darf. Dieser wurde הַנָּהָר, der Strom κατ' ἐξοχήν, genannt. Diese appellativische Benennung wurde in der Poesie zuweilen als *Nomen proprium* betrachtet,

und nur so konnte der Artikel weggelassen werden, vgl. Ewald p. 569. Jer. 2, 18. Jes. 7, 20. Micha 7, 12. So mufs auch das erste יָם, wenn es von einem bestimmten Meere stehen soll, ein solches bezeichnen, welches in dem herrschenden Sprachgebrauche als das Meer κατ' ἐξοχήν erschien. Diefs ist aber weder das rothe, noch das todte Meer, welche nie anders als mit einer näheren Bezeichnung vorkommen, sondern allein das mittelländische, häufig vorkommend als הַיָּם הַגָּדוֹל, oder auch blos הַיָּם (vgl. Ges. und Win. s. v.). 5. Es findet eine deutliche Beziehung statt auf die Stellen, wo die Grenzen der früheren Theokratie angegeben werden; der Verf. nimmt von den dort angegebenen Grenzpunkten zwei, und fügt dann statt der ihnen dort entgegenstehenden zwei andere viel weitere mit den Grenzen der Erde zusammenfallende hinzu, (vgl. 1, 1. p. 133.). Vergleichen wir nun aber diese Stellen, (Exod. 23, 31. Gen. 15, 18. Deut. 11, 24. Jos. 1, 4. 2 Reg. 5, 1.), so zeigt es sich, dafs in ihnen durchgängig als die eine Gränze der Euphrat, als die andere das Mittelmeer genannt wird. Nur an einer einzigen kommt neben dem letzteren das Schilfmeer vor. Auch aus diesem Grunde kann unter dem ersten יָם nur das Mittelmeer verstanden werden. Dazu kommt endlich noch 6., dafs auch an den Parallelstellen Mich. 7, 12. Amos 8, 12., das: „von Meere zu Meere" in der Bedeutung: über die ganze Erde, so weit sie von Meeren umgeben ist, vorkommt.

Die Geschichte der Auslegung von v. 9. und 10. ist von besonderem Interesse. Diefs läfst sich bei aufmerksamer Betrachtung des Inhaltes der Weissagung schon von vornherein erwarten. Je directer sie, richtig aufgefafst, den Jüdischen sowohl, wie den rationalistischen Vorstellungen von dem Messias widerspricht, desto deutlicher mufs sich in der Geschichte ihrer Auslegung die dogmatische Befangenheit der Gegner der Offenbarung kund geben. Diese Geschichte mufs daher mehr

als ein blos gelehrtes, sie mufs ein nicht geringes psychologisches Interesse haben, und zugleich ein indirektes Zeugnifs für die Wahrheit ablegen, deren Vertheidiger der Künste ihrer Gegner nicht bedürfen, sondern nur einfach dasjenige darzulegen brauchen, was sich bei richtiger Anwendung der rechten Hülfsmittel als der Sinn einer jeden Stelle ergibt.

Bei den Juden war die Messianische Auslegung, so weit wir in die Geschichte aufsteigen können, die herrschende. Diefs bezeugen die zahlreichen Stellen aus dem Talmud und andern alten Jüdischen Schriften, gesammelt unter Andern von Bochart, Hieroz. p. 214., Lhigtfoot, Schöttgen, Wetstein zu Math. Cap. 21. Der auf nichts gegründete Verdacht von Paulus (Comment. z. N. T. 3, p. 113.), dafs diese Auslegung doch wohl erst nach Christi Zeiten aufgekommen seyn möge, wird widerlegt durch die Bemerkung, dafs grade hier, bei einer Stelle, welche der Jüdischen Messiaslehre so direkt widerspricht, und welche der christlichen Polemik eine so starke Waffe darbot, sich das spätere allgemeine Vorhandenseyn der Mess. Auslegung nur daraus erklärt, dafs sie die durch die Tradition aus dem höchsten Alterthum sanctionirte war. Dazu kommt noch, dafs die enge Beziehung des Einzuges Christi in Jerusalem auf unsere Stelle, die Annahme gebieterisch fordert, dafs dieselbe zu seiner Zeit auf den Messias bezogen worden. Denn sonst läfst sich kaum einsehen, was diese Beziehung für einen Zweck haben sollte, weshalb die symbolische Handlung in ihren einzelnsten Umständen in Beziehung auf die Weissagung gesetzt wurde. Theodoret behauptet zwar, dafs die Juden seiner Zeit diese Weissagung vom Serubabel erklärten (*ἐγὼ δὲ τῶν Ἰουδαίων τὴν ἐμβροντησίαν θαυμάζω, εἰς τὸν Ζοροβάβελ ταύτην λίαν ἀναισχύντως ἐκλαμβάνειν τολμώντων*). Allein da von einer solchen Auslegung sich in den Jüdischen Schriften selbst nicht die geringste Spur findet, da auf den Serubabel nicht einmal einer der späteren Jüdischen Nichtmessianischen Ausleger verfallen ist, man vielmehr denselben von je-

her schon durch das Fut. יָבֹא für ausgeschlossen gehalten zu haben scheint, so ist es sehr wahrscheinlich, dafs Theodoret von einer solchen Auslegung nicht historisch etwas wufste, sondern ihr Stattfinden nur aus der Analogie anderer Weissagungen vermuthete.

Die Weissagung, Messianisch ausgelegt und richtig erklärt, mufste aber den Juden grofse Unbequemlichkeit verursachen. Es war schon an und für sich nicht ganz leicht, abgesehen von der Erfüllung, diese Stelle mit andern zu vereinigen, in denen der Messias in Herrlichkeit geschildert wird, ja die Prädikate: „elend und reitend auf einem Esel" in unserer Weissagung selbst mit den übrigen in ihr enthaltenen. Nur die Geschichte des Erlösers beseitigt diese Schwierigkeit vollkommen. „*Sa personne sacrée* — bemerkt Calmet — *nous fournit tout a la fois ce qu'il y a de plus grand, de plus divin, de plus magnifique, de plus fort, allié sans confusion et sans contradiction avec ce qu'il y a de plus humble, de plus doux, de plus pauvre, de plus affligé, de plus foible. Il n' y a que la religion Chrétienne, qui sache concilier des extremitez, qui paroissent si contraires et si opposées*". Dafs diese Schwierigkeit den Juden schon sehr frühe aufgestofsen, zeigt ein Versuch ihrer Lösung, welcher sich im Talmud, Sanhedrin Cap. 11. findet: „*Rabbi Josue filius Levi objecit: scriptum est de Messia Dan.* 7, 13. *Et ecce cum nubibus coeli sicut filius hominis venit. At Sach.* 9, 9. *de eodem scriptum est, pauper et insidens asino. Resp. si Israelitae digni sunt, veniet cum nubibus coeli, si non sunt digni, veniet pauper et asino insidens*". Bei dieser Lösung wird nicht nur die Messianische Erklärung beibehalten, sondern die Worte werden auch in ihrem natürlichen Sinne genommen. Doch konnte sie, auch nur auf diese Schwierigkeit gesehen, kaum hoffen, allgemeinen Eingang zu finden. Sie würde nur dann eine scheinbare Befriedigung gewährt haben, wenn die Messianischen Stellen streng so geschieden wären, dafs die einen

blos die Verkündigung eines niedrigen, die andern blos die eines herrlichen Messias enthielten. Dieſs ist aber keineswegs der Fall, wie schon das Beispiel unserer Stelle hinreichend zeigt. Derselbe, welcher als arm und auf einem Esel reitend bezeichnet wird, erscheint ja zugleich als König, als von Gott besonders begünstigt, als Herrscher der ganzen Erde. Eben deshalb war hier auch diejenige Aushülfe nicht anwendbar, obgleich nach dem Zeugnisse des Abenesra sie Einige nichts destoweniger anwendeten, durch welche man sich von andern Stellen befreite, die einen Messias in Niedrigkeit ankündigten, die Unterscheidung zwischen dem Messias ben Joseph und dem Messias ben David (vgl. 1, 1. p. 283. sqq.). Dazu kam noch ein anderer Grund, der noch kräftiger wirkte als diese Schwierigkeit. Bei dem durch den Gegensatz gegen das Christenthum immer stärker hervortretenden fleischlichen Charakter der Messianischen Hoffnungen der Juden, war den Meisten unter ihnen der Gedanke unerträglich, dafs der Messias auch nur bedingungsweise in Niedrigkeit erscheinen sollte. Unter diesen Umständen blieb ihnen nur ein doppelter Ausweg übrig; sie mufsten entweder die Messianische Erklärung verwerfen, oder sie mufsten durch Interpretation den Anstofs zu heben suchen. „*Feris enim similes sunt* — bemerkt Hulsius, *theol. Jud. p.* 162. — *isti homines, qui venatorum retia devitant, quantum possunt, ubi vero se irretitas senserint, conantur eluctari*". Es war natürlich, dafs der erstere Weg nur von verhältnifsmäfsig Wenigen betreten wurde. Die Messianische Erklärung hatte das Ansehen der Tradition für sich, und war zugleich durch die Auctorität des Talmud sanctionirt. Zugleich boten in v. 9. das צַדִּיק und נוֹשָׁע und der ganze Inhalt des 10ten Verses, so reizende Aussichten dar, dafs Viele sich schwer überwinden konnten, die Erfüllung in eine schon vergangene Zeit zu setzen. Dazu kam die Schwierigkeit, die Nichtmessianische Auslegung mit der Zeit in Einklang zu bringen, in welcher Sacharjah lebte. Bei den vorexilischen Pro-

pheten fanden sich doch Subjecte vor, auf die man, wenn auch mit Zwang, die unbequem erscheinenden Messianischen Weissagungen beziehen konnte, namentlich ein Hiskias. Sacharjah aber weissagte unter dem zweiten Tempel, als das Königthum längst erloschen war; es fand sich unter den Oberhäuptern der Juden in dieser späteren Zeit keiner, dem man den Inhalt des 10ten Verses, auch unter Anwendung gezwungener Erklärung und unter Annahme einer grotesken Hyperbel scheinbar anpassen konnte. Dennoch fanden sich wenigstens zwei Ausleger, welche es wagten, diesen Hindernissen Trotz zu bieten, weil sie ihnen doch immer geringer erschienen als das lästige: „elend und reitend auf einem Esel", was nicht nur ihre ganze Theologie zu zerstören drohte, sondern auch zu ihrem Herzen in einem schreienden Misverhältnisse stand, während die Nichtmessianische Auslegung nur dem Verstande und dem exegetischen Gefühle zu nahe trat. Der R. Mose Hakkohen bezog, nach dem Berichte des Abenesra, die Weissagung auf den Nehemias. Dieser heifse Neh. 6, 6. 7., König von Juda. Er sey arm gewesen, und habe auf einem Esel geritten, weil er kein Pferd besessen. Abenesra widerlegte ihn durch die Bemerkung, Nehemias werde an der angef. St. der Königstitel nur verläumderischerweise von seinen Feinden beigelegt; er selbst habe nie etwas Anderes seyn wollen, als Persischer Statthalter. Von seinem grofsen Reichthum zeuge seine Geschichte. Er selbst aber verirrt sich eben so weit. „*Mea sententia* — sagt er — *Juda filius Chasmonaei regis nomine intelligitur, qui fortis fuit. Atque initio neque dives erat, neque equo instructus*". Bochart l. c. hat sich die Mühe gegeben, diese Erklärung scharfsinnig und gelehrt zu widerlegen. Die beste Widerlegung findet sich aber schon bei Abarbanel: „*demiror, malam intentionem oculos intellectus ejus ita excoecasse*".

Weit zahlreicher dagegen waren diejenigen, welche mit Beibehaltung der Messianischen Erklärung die Anstöfse wegzu-

exegesiren, und die vermeintlichen Blöfsen des Messias (Athanasius läfst die Heiden spottend sagen: ὁ θεὸς τῶν χριστιανῶν, καλούμενος χριστὸς, εἰς ὀνάριον ἐκάθισε. Nach Tertullian wurden die Christen von den Römern *asinarii* genannt, vgl. auch den p. 131. angeführten Spott des Königes Sapor) so gut es anging zu bedecken suchten. Auf eine lächerliche Weise wurde das letztere von denen versucht, welche behaupteten, der Esel, auf dem der Messias reiten werde, sey ein Sohn der Eselin, welche innerhalb der sechs Schöpfungstage erschaffen worden, derselbe, auf dem Abraham geritten, da er den Isaac opfern wollen, und Moses, da er nach Ägypten gezogen; vgl. das Jalkut Rubeni bei Schöttgen l. c. u. andere St. aus dem Jalkut Schimeoni, den Pirke R. Elieser und Jarchi bei Eisenmenger II, p. 697., dessen Spott über die Steifigkeit dieses Esels man freilich nicht ganz gerecht finden wird, wenn man sich an die dieser Fabel zu Grunde liegende Jüdische Lehre von der Seelenwanderung erinnert. Der R. Samuel, in dem Tr. Sanhedrin l. c., weiset den Spott des Königs Sapor durch die Bemerkung zurück, der Esel des Messias werde 100 Farben haben! Feiner verfuhren diejenigen, welche wie schon die LXX. und der Chald. Paraphrast das עָנִי als Bezeichnung der Demuth, und das Reiten auf dem Esel als Zeichen derselben nahmen. So R. Saadias Haggaon zu Dan. 7, 13.: הלא יבא בענוה כי לא יבא על סוסים בגאות, „er wird kommen in Demuth, nicht auf Rossen in Stolz". So Kimchi, Jarchi, der sein böses Gewissen dadurch verräth, dafs er das עָנִי so schnell als möglich mit der flüchtigen Bemerkung überhüpft, es sey diefs מדת ענות, ein Merkmal der Demuth, Abarbanel, u. A.

In der christlichen Kirche war die Beziehung der Weissagung auf den historischen Christus bis zur Entstehung des Deismus und Rationalismus die allein herrschende, wie sich diefs von selbst versteht. Eine Ausnahme machte der einzige Grotius, dessen Behauptung, die Weissagung beziehe sich nur

ihrem höhern Sinne nach auf Christum, eigentlich und zunächst aber auf Serubabel, allgemeinen Unwillen erregte, und eine Menge von Widerlegungen hervorrief, zuerst die von Bochart, der freilich seinen Nachfolgern keine grofse Nachlese mehr übrig liefs. Die *mala intentio* trat auch hier sehr deutlich hervor (vgl. über die Ursachen seiner Verirrungen in der Auslegung der Mess. Weissagungen 1, 1. p. 355.). Schon sein Schwanken (er meint zu Matth. 21., die Stelle könne auch auf Judas Macc., oder irgend einen Andern bezogen werden) zeigt, dafs es ihm nur darum zu thun war, die Beziehung auf den Messias, gegen die er keinen einzigen Grund beibringt, um jeden Preis zu beseitigen. Noch deutlicher erhellt dasselbe aber aus den gewaltsamen Operationen, die er, ein Ausleger von feinem exegetischen Tacte, zu diesem Behufe anwendet. Das יָבֹא erklärt er durch: er ist gekommen, und bezieht es auf die zur Zeit der Weissagung schon längst erfolgte Rückkehr Serubabels aus Babylon; er behauptet gegen das Zeugnifs der Geschichte, Serubabel sey, wenn gleich nicht dem Namen, doch der Sache nach König gewesen, und beruft sich schlau auf Jerem. 23, 5. und Ez. 37, 22. 24., als auf Stellen, wo er ebenso wie hier sogar König genannt werde, ohne auch nur anzudeuten, dafs diefs nur nach seiner aus derselben *mala intentio* hervorgegangenen παρερμηνεία dort der Fall ist; das צַדִּיק diluirt er durch die Erklärung: *i. e. aequus*, φιλόπατρις, *non tyrannus*. Die Verdrehung des elend und des reitend auf einem Esel bedarf, als sich von selbst verstehend und ihm schon durch die Jüdischen Ausleger an die Hand gegeben, kaum einer Erwähnung. Gegen die letztere bemerkt Bochart: „*Frigidum id est inprimis, quod his prophetae verbis: et ascendens etc. significari vult Zorobabelis modestiam et pacis studium. Sic enim etiam Solomon cum toto equitatu suo dici potuerit asino esse vectus, quia rex nullus pacis fuit studiosior*". Noch weit gröfsere Aufopferungen aber verlangte v. 10. von dem exegetischen Gefühle. Denn es läfst sich kaum ein stär-

kerer Gegensatz denken, als der zwischen dem armseligen Serubabel, und zwischen dem Könige dieses Verses. Die Ausrottung der Kriegswagen u. s. w. aus Ephraim bezeichnet nach ihm, dafs alle feindliche Macht unschädlich gemacht werden soll, (vgl. p. 137.). Das: „er wird Frieden reden den Heidenvölkern" erklärt er: *„nempe civitas Jerusalem foedera faciet cum regibus, cum Lacedaemoniis, cum Romanis"*. Die Geschichte Serubabels liefs ihn hier ganz im Stiche; aber lieber, als dafs er seine Hypothese daran gab, half er sich durch eine Verletzung der Grammatik, in dem er zu דִּבֶּר das *femin.* „Jerusalem" als Subject ergänzte. Auf dieses bezog er auch das *suff. mascul.* in מִמְּשָׁלוֹ. Wie wenig er auch durch diese grofse Anstrengung erreichte, zeigt die Vergleichung des: „von Meer zu Meer, vom Euphrat bis zu den Gränzen der Erde", mit seiner Erklärung: *„imperium Hierosolymorum, sub quod venit Samaria, Galilaea, Galaaditis et alia, quae a temporibus Jeroboami distracta fuerant"*!

Die Geschichte der Auslegung dieser Weissagung durch die Rationalisten bietet mit der durch die Juden viel Verwandtes dar. Auch sie konnten auf keine Weise den Messias in Elend und Niedrigkeit in ihr anerkennen. Sie würden dadurch ihr ganzes System vernichtet haben, was auf der Ausschliefsung jeder übernatürlichen Einwirkung Gottes beruht. Ihm zufolge betrachteten sie die Messiasidee als blofs menschliches Erzeugnifs. Diese Behauptung mit einigem Scheine durchzuführen vermochten sie aber nur dann, wenn alles vorher beseitigt worden, was auf Niedrigkeit, Leiden und Tod des Messias hinführte. Denn nur der Erwartung eines Messias in Herrlichkeit läfst sich der Schein einer Ableitung aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur und den Verhältnissen des Israelitischen Volkes geben; die Entstehung der Idee eines leidenden Messias zu erklären, darauf machte man selbst keinen Anspruch (vgl. 1, 1. p. 366.). Man hatte um so gröfsere Scheu das Vorhandenseyn derselben im A. T. zuzugeben, da die Übereinstimmung

solcher Stellen mit der historischen Persönlichkeit Christi weit auffallender war, wie bei denjenigen, welche den Messias in Herrlichkeit schildern. Das den letzteren Entsprechende steht zum Theil seiner Erfüllung noch entgegen, und was schon erfüllt ist, bleibt seinem grofsen Theile nach dem fleischlichen Auge verborgen, und ist nur dem Auge des Glaubens erkennbar. Man war also, den allgemeinen Standpunkt vorausgesetzt, gezwungen den einen der beiden Auswege zu suchen, auf welchen die Juden schon vorangegangen waren.

Diejenigen, welche sich nach einem Subjecte aufser dem Messias umsahen, waren hier etwas zahlreicher als bei den Juden. Den Anfang machte Bauer, in seiner deutschen Bearbeitung der kl. Propheten. Er bezog die Weissagung auf den Maccabäer Simon, der nur leider kein König und von Anfang bis zu Ende ein Krieger war. Später (in den *scholiis in V. T.*) sah er das Abgeschmackte seiner Erklärung selbst ein, und wandte sich nun zu der ideal Messianischen. Paulus (zu Matth. 21.), der ohne einen andern, als dogmatischen Grund, die Abfassung des Stückes zur Zeit der Maccabäer behauptet, suchte durch die gewaltsamsten Operationen die Deutung auf den kriegerischen Johannes Hyrcanus zu erzwingen, eine Deutung, welche ernsthaft und gründlich zu widerlegen Jahn sich die Mühe gab *(Vaticin. Mess.* 1, *p.* 171. *ff.)*. Diese beiden Ausleger gehören einer Periode an, in welcher der Rationalismus, weil er sich noch nicht recht zu orientiren wufste, in einer Scheu selbst vor dem idealen Messias befangen war. Später wurde die zweite Aushülfe allgemein vorgezogen; nur zwei neuere Ausll. wufsten sich in die veränderte Praxis nicht zu finden, und blieben der älteren getreu. Nach Forberg *(comment. in Sach. part. post. part.* 1, *p.* 24.*)* soll das Subject der Weissagung der König Usias seyn, der die Philister besiegte. Die *mala intentio* tritt hier auf eine augenscheinliche Weise dadurch hervor, dafs er das עָנִי in der Übersetzung ganz ausläfst, und auf diese Weise Zeugnifs ablegt, dafs

er von der Richtigkeit seiner Erklärung selbst nicht überzeugt gewesen. Theiner macht gar den Jehovah zum Subject. Den Gedanken, dafs Jehovah, der allmählig alle Feinde besiegt hat, und sollten sich etwa noch dergleichen erheben, sie besiegen wird, soll der Prophet bildlich ausdrücken durch die Dichtung eines feierlichen Einzugs Jehovahs in Jerusalem. Hier hat die falsche Auffassung des elend und des reitend auf einem Esel ihren Gipfelpunkt erreicht, und es verlohnt sich nicht der Mühe noch darauf aufmerksam zu machen, wie auch das נוֹשָׁע ganz willkührlich erklärt wird, u. s. w.

Sehr grofs ist die Anzahl derer, welche die Weissagung auf den idealen Messias beziehen. So Eckermann (Beitr. 1, 1. p. 99. sqq.) Kuinöl, Ammon, Eichhorn, Gesenius, Winer u. v. A. Ihnen allen gemeinsam ist die falsche Auffassung des עָנִי und des „reitend auf einem Esel". Bei den meisten kommt noch hinzu die Beschränkung des „von Meer zu Meer" u. s. w. auf die engen Grenzen von Palästina, und die falsche Erklärung des נוֹשָׁע durch Sieger, ausgehend von der Voraussetzung, dafs es, wenn nicht in dieser Bedeutung genommen, nothwendig errettet bedeuten müsse, und dann ein früheres Leiden voraussetze, welches zu der selbstgemachten Vorstellung vom Messias nicht pafst.

Es liegt uns jetzt noch ob, die Beziehung der Weissagung auf den historischen Christus als nothwendig und als die einzig richtige zu erweisen. Es kommen hier alle die Gründe zusammen, durch welche die Messianität einer Stelle überhaupt erwiesen werden kann (vgl. 1, 1. p. 333. ff.).

1. Von besonderer Wichtigkeit ist hier das Zeugnifs des N. T., und zwar vorzugsweise das des Herrn selbst. Die älteren Theologen betrachteten meist den Einzug Christi in Jerusalem auf einem Esel als einen unumstöfslichen inneren Grund für die Beziehung der Weissagung auf ihn. Als solchen hält schon Chrysostomus ihn den Juden triumphirend entgegen: ἐρώτησον τοίνυν τὸν Ἰουδαῖον, ποῖος βασιλεὺς ὀχούμε-

νος ἐπὶ ὄνου ἦλθεν εἰς Ἰερουσαλήμ, ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν, ἀλλ' ἢ τοῦτον μόνον. Als solcher aufgefafst, konnte er freilich nur auf geneigte Gegner Eindruck machen. Schon die Englischen Deisten, (vgl. *Biblioth. Britann.* 1, *p.* 403. *sqq.*), und unter den Neueren Ammon wandten dagegen ein, diese Handlung könne als eine in der Willkühr beruhende, als eine solche, die auch ein falscher Messias habe verrichten können, nichts beweisen. Dazu kommt noch ein anderer Grund. Das Gewicht, welches man dem Einzuge Christi auf einem Esel als innerem Grunde für Erfüllung der Weissagung in ihm beilegte, beruhte auf der Voraussetzung, dafs Sacharjah eigentlich und buchstäblich von einem solchen Einzuge rede. Diese Voraussetzung ist aber unrichtig, wie unter den älteren Ausll. fast nur Calvin, und Vitringa *(comm. in. Jes. II, p.* 667.*)* eingesehen haben. Das „reitend auf einem Esel" ist zunächst nur Individualisirung des עָנִי, nur Veranschaulichung der Niedrigkeit des erhabenen Königs durch ein treffendes Bild. Mit Recht bemerkt daher Vitringa, die Weissagung würde in Christo erfüllt seyn, auch wenn er nicht auf diese Weise seinen Einzug in Jerusalem gehalten hätte. Demnach würde das Fehlen dieses Merkmales auch nicht der Beziehung auf ein anderes Subject entgegengesetzt werden können, wenn sich an demselben, verbunden mit den übrigen Merkmalen, nur die Substanz des Bildes, die gänzliche Niedrigkeit nachweisen liefse. — Von einer andern Seite aber ist der Einzug Christi zum Erweise der Messianität unserer Stelle von grofser Wichtigkeit. Er vertritt die Stelle der nachdrücklichsten in Worten ausgesprochenen Erklärung. Der Einzug Christi war eine symbolische Handlung, deren Zweck und Bedeutung die waren, zugleich seine königliche Würde geltend zu machen, und die wahre Beschaffenheit seiner Person und seines Reiches, im Gegensatze gegen die falschen Vorstellungen seiner Freunde und seiner Feinde in einem lebendigen Bilde darzustellen. Der Einzug hatte daher, auch abgesehen von der Weissagung, seine selbst-

ständige Bedeutung, wie denn keine Handlung Christi und keine Begebenheit in seinem Leben ohne eine solche, und einzig und allein zur Erfüllung der Weissagung, die allerdings bei sehr vielen einen Mitzweck bildet (vgl. 1, 2. p. 74.), geschehen ist. Ohne diese selbstständige Bedeutung der Handlung liefse es sich auch kaum erklären, wie Marcus und Lucas ihre Beziehung auf die Weissagung gar nicht ausdrücklich andeuten konnten. Allein dafs Christus unter den zahlreichen möglichen grade diese Symbolisirung wählte, dafs er in der Anordnung der einzelnsten Umstände der Handlung die Weissagung vor Augen hatte (vgl. p. 132. ff.), das erklärt sich nur durch die Annahme, dafs er, welcher vorzugsweise bei seinen letzten Handlungen und Begebenheiten die Beziehung auf die Weissagungen des A. T. so wiederholt und so nachdrücklich hervorhebt, zugleich die Absicht hatte sich durch diese Erklärung als den von Sacharjah verheifsenen König darzustellen. Dem Einwurfe, dafs diese seine Erklärung als ein Zeugnifs von sich selbst kein Gewicht habe, wurde begegnet durch die wunderbaren Thaten, welche dieser Handlung vorhergegangen, die wunderbaren Umstände, welche mit ihr verknüpft waren. — Nachdem das Zeugnifs des Herrn selbst für die Beziehung der Weissagung auf ihn nachgewiesen worden, ist es kaum noch nothwendig das Zeugnifs der Apostel für sie ausführlicher zu beleuchten. Dem Gläubigen genügt das erstere; wer dem Herrn nicht glaubt, wird noch weniger seinen Dienern Gehör geben. In Bezug auf den Matthäus hat schon Fritzsche gezeigt, dafs die enge Beziehung, in welche er den Einzug Christi zur Weissagung setze, sowohl aus dem τότε in v. 1. hervorgehe *(quum appropinquasset Hierosolymis, tunc memor oraculi misit)*, als auch aus v. 4. folge. Die Anführungsformel in d. V.: τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῇ ist unter allen die nachdrücklichste (vgl. 1, 2. p. 73.). Dem Johannes ist die Beziehung auf die Weissagung so wichtig, dafs er es als etwas ganz besonderes anführt,

dafs die Jünger nach Christi Verherrlichung zur Erkenntnifs derselben gelangt seyen.

2. Als äufserer Nebenbeweis gilt auch das Zeugnifs der Jüdischen Tradition, (vgl. p. 141. ff.). Der Verf. benutzt diese Gelegenheit zu bemerken, dafs er diesem Beweise nie eine andere, als eine untergeordnete Bedeutung beigelegt hat, und immer weit davon entfernt gewesen ist anzunehmen, dafs er allein zum Erweise der Messianität einer Stelle hinreiche. Dieſs behaupten zu wollen kann Niemanden einfallen, welcher aus genauerer Beschäftigung mit den älteren Jüdischen Auslegungen weifs, welche Masse von Stellen ohne allen Grund auch in den älteren Jüdischen Schriften Messianisch gedeutet wird. Ein für sich nicht entscheidender Nebengrund bleibt der aus der Tradition entnommene auch dann noch, wenn, wie hier, die Tradition zugleich als eine schon sehr alte, und als eine übereinstimmende nachgewiesen werden kann, und wenn nicht in der Stelle selbst ein Anknüpfungspunkt für die fleischlichen Messianischen Hoffnungen der Juden und somit ein Anreiz für ihre Messianische Deutung enthalten ist.

3. Auch aus Parallelstellen läfst sich die Messianische Erklärung rechtfertigen. V. 10. sind die Worte „von Meer zu Meer" u. s. w. aus dem schon als Messianisch erwiesenen Ps. 72., entnommen; der übrige Theil des Verses sieht zurück auf die ebenfalls Messianische Stelle Micha 5, 9. (vgl. Beitr. 1, p. 368.).

4. Den ganz für sich genommen entscheidenden Hauptgrund neben der Auctorität Christi und seiner Apostel bildet aber der Inhalt der Weissagung selbst. Die in ihr enthaltenen Merkmale des Königs sind von der Art, dafs sie auf kein anderes Subject aufser dem historischen Christus passen. Jedes Subject aus der späteren Jüdischen Geschichte wird ausgeschlossen schon durch die Bezeichnung als der König des Bundesvolkes κατ' ἐξοχήν, noch mehr aber durch die räthselhafte Verbindung der scheinbar entgegengesetztesten Merkmale, der tiefsten Niedrigkeit und Hülflosigkeit, und zugleich einer Herr-

schaft, welche sich über die ganze Erde ausdehnt, nicht durch Waffengewalt, sondern durch sein bloſses Wort, welches alle Heidenvölker zum Frieden und Gehorsam bringt. Theodoret: καὶ τὸ πάντων παραδοξότατον, ὅτι τοῦ κλῖναι τὴν κεφαλὴν οὐκ ἔχων, ὁ τῷ πώλῳ χρησάμενος πάσης γῆς καὶ θαλάσσης ἐθελήσας ἐκράτησε. Von der Unstatthaftigkeit der Beziehung auf den idealen Messias legen ihre Vertheidiger selbst durch ihre gewaltsamen Erklärungen ein unfreiwilliges Zeugniſs ab.

Gründe gegen die Messianische Erklärung finden wir nicht zu widerlegen vor, man möchte denn als solchen den trivialen Einwand des R. Lipmann ansehen wollen, die Herrschaft Christi erstrecke sich nicht über die ganze Erde, auch seyen nach seiner Erscheinung noch viele Kriege geführt worden. Die Antwort hierauf ist schon 1, 2. p. 30. gegeben worden. Zu bemerken ist noch, daſs mehrere Kirchenväter wie Theodoret und Eusebius sich auch hier, wie Jes. Cap. 2. verleiten lieſsen, die Stelle auf den Frieden zu beziehen, welcher unter der Regierung des Augustus herrschte. Durch solche aus übertriebner Scheu vor allem, was nur irgend auf den Chiliasmus hinführen konnte, hervorgegangene Deuteleien muſste man freilich die Gegner in ihrem Irrthum bestärken.

Cap. 9, 11. — Cap. 10, 12.

Daſs hier ein neuer Abschnitt beginnt, oder vielmehr, daſs sich dem geistigen Auge des Propheten eine neue Scene darbietet, ist aus dem Inhalte so klar, daſs es sich kaum begreifen läſst, wie dieſs von älteren und neueren Auslegern übersehen werden konnte. Der Prophet hatte v. 9. 10. ein Reich des Friedens geschildert, welches aller irdischen Waffen und Wehren beraubt, sich über die ganze Erde erstrecken und alle Heidenvölker in sich aufnehmen sollte. Hier ist plötzlich alles kriegerisch. Das Bundesvolk erscheint im Kampfe mit seinen

mächtigen Unterdrückern, als welche die Griechen namentlich genannt werden. Dem durch den Beistand des Herrn erfochtenen Siege folgt die Freiheit, deren das Bundesvolk unter Sacharjah noch schmerzlich entbehrte, verbunden mit andern theokratischen Segnungen. Und um das Glück vollkommen zu machen, wird endlich auch Ephraim, das zur Zeit des Prophe ten menschlichem Ansehen nach eine für immer vom Weinstocke abgetrennte Rebe zu seyn schien, aus seiner Zerstreuung vom Herrn zurückgeführt, und wieder der Theokratie einverleibt.

Schon aus dieser Darstellung geht hervor, dafs die Weissagung, abgesehen von der letzten Verkündung, welche in die Messianische Zeit hinüberreicht, sich nicht etwa blos zunächst, sondern ausschliefslich auf die Makkabäischen Zeiten bezieht. Was in ihnen der Herr zur Vollendung des durch die Zurückführung aus dem Babylonischen Exil an dem Bundesvolke begonnenen Werkes thun werde, stellt der Prophet seinen, wegen der schwachen Anfänge der neuen Colonie trauernden Zeitgenossen vor Augen.

Der plötzliche Übergang von der Messianischen Zeit in diese ihr vorhergehende darf nicht befremden. Der Prophet hatte v. 1 — 8. von dem Zuge Alexanders, und von der Bewahrung des Bundesvolkes bei demselben geredet. Von hieraus wäre der Übergang zu den Makkabäischen Zeiten ein ganz der würklichen Zeitfolge der Begebenheiten angemessener gewesen. Allein sein geistiges Auge war mitten zwischen beiden Begebenheiten auf die weit gröfseren Segnungen gefallen, welche dem Bundesvolke durch den Messias gebracht werden sollten. Diefs darf man nicht etwa mit Jahn aus dem Gegensatze des grofsen Friedensfürsten gegen den grofsen v. 1 — 8. geschilderten weltlichen Eroberer erklären. Wäre ein solcher von dem Propheten beabsichtigt, so dürfte die Person des Letzteren in v. 1 — 8. nicht so sehr zurücktreten. Die Ursache ist vielmehr darin zu suchen, dafs die Messianischen Hoffnungen die

Seele der Propheten so sehr erfüllen, dafs sie von jedem niederen Heile unmittelbar auf diefs letzte und höchste, auf das alles frühere abzielt, übergehen, unbekümmert darum, ob in der Zwischenzeit noch andere Gnadenerweisungen Gottes dem Bundesvolke bevorstehen, bei deren Schilderung sie dann wieder eben so leicht und unvermerkt auf die Messianische Zeit gerathen, deren Bilder sich ihnen überall mit unwiderstehlichem Reize aufdringen, und zuweilen selbst unter die der näheren Wohlthaten mischen (vgl. 1, 1. p. 305. ff.).

V. 11. Auch du — um deines mit Blut versiegelten Bundes willen, entlasse ich deine Gefangenen aus der Grube, worin kein Wasser ist. Das גַּם־אַתְּ soll nach den meisten Ausll. (Mark, Michaelis, Pfeifer, Rosenmüller u. A.) im Gegensatze stehen gegen die im Vorigen den Heidenvölkern angekündigten Segnungen: „Glaube nicht etwa, o Zion, dafs der Herr dich deshalb versäumen werde; vielmehr wird er für dich ganz besondere Sorge tragen." Allein diese Annahme ist deshalb unstatthaft, weil auch die Verheifsungen in den beiden vorigen Versen sich direct nur auf das Bundesvolk beziehen, und auf die Heidenvölker nur insofern, als die verkündete Ausdehnung der Theokratie über sie, auch für das Bundesvolk eine Wohlthat war. Zions König ist es, dessen Herrschaft sich über die ganze Erde erstreckt, und an seiner Herrlichkeit nimmt auch sein Volk Antheil. Ebenso wenig zulässig ist die Erklärung von Coccejus u. A.: „*non solum venit rex tuus, sed et dimisi vinctos tuos*". Denn bei ihr steht das *Pron. separatum* אַתְּ, was nothwendig eine besondere Emphase haben mufs, ganz müfsig, und das durch Makkeph damit verbundene גַּם wird ohne weiteres zu שִׁלַּחְתִּי gezogen. Das Richtige ist, dafs das גַּם־אַתְּ, auch du, steht f. selbst du, grade so wie v. 12. גַּם־הַיּוֹם, selbst heute, s. v. a.: obgleich du dich in dem Zustande gänzlicher Hülflosigkeit befindest, obgleich du rettungslos verloren zu seyn scheinst. Diese Auffassung findet sich unsers Wissens allein

bei Calvin: „*Particula* גַּם *emphatica est, quasi diceret: video me non multum proficere apud vos, quia estis quodammodo attoniti malis; deinde nulla spes vos recreat, quoniam putatis, vos esse quasi centum mortibus obrutos. Ergo utcunque haec congeries malorum vos exanimet — tamen redimam vinctos vestros. — — Nam tunc poterat occurrere haec dubitatio: quid iste nos ad ingentem lactitiam hortatur, cum tamen partim adhuc captiva sit ecclesia dei, partim autem misere et crudeliter ab hostibus suis vexentur, qui reversi sunt in patriam. Huic objectioni in dei persona respondet propheta, quod scilicet deus ad suos liberandos sufficiet, etiamsi demersi sint in profundissimo gurgite*". Das בְּדַם־בְּרִיתֵךְ, in deinem Bundesblute, wird von mehreren Ausll. zu שִׁלַּחְתִּי gezogen. Dem בְּ braucht man dann keine unerwiesene Bedeutung beizulegen. Die Handlung der Befreiung würde als in dem Bundesblute ruhend, oder auf ihm beruhend dargestellt. Allein diese Verbindung ist gegen die Accente; diese verbinden die Worte eng mit גַּם־אַתְּ und trennen sie von שִׁלַּחְתִּי: „Auch du in deinem Bundesblute, entlasse ich" u. s. w., s. v. a.: magst du auch noch so elend seyn, dennoch, weil du dich in dem Bundesblute befindest, durch dasselbe entsündigt und mir geheiligt bist, u. s. w. Nachdem der Bund auf Sinai geschlossen, hatte Moses das Volk mit dem Blute der Opferthiere besprengt, mit den Worten: „sehet, das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht, über allen diesen Worten". Exod. 24, 8. Durch diesen symbolischen Act — das Blut, Zeichen und Mittel der Entsündigung, vgl. Lev. 17, 11. Hebr. 9, 18. ff. — wurde das Volk feierlich für ein gereinigtes, dem Herrn geheiligtes, und also auch zugleich für ein unter seinem besonderen Schutze stehendes erklärt, eine Erklärung, welche durch die von Gott gestiftete Opferanstalt beständig wiederholt wurde. Das Bundesblut war demnach für das Bundesvolk ein sicheres Unterpfand der Errettung aus jeder Noth, so lange es nämlich

nicht durch frevelhafte Verletzung der von Gott gestellten Bedingungen seine Verheifsung unkräftig machte. Calvin: „*si sacrificia vestra neque frustra instituit deus, neque etiam frustra vos servatis, certe effectus tandem in lucem prodibit. — Vos quotidie offertis victimas et sanguis funditur in altari; hoc deus noluit frustra fieri. Jam cum ideo vos recipiat deus in gratiam, ut salvi sitis: liberabit ergo vinctos ecclesiae suae*". — Das שִׁלַּחְתִּי nehmen mehrere Ausll., wie Jarchi, Kimchi, Drusius, Grotius, Blayney, Rosenmüller u. A., als eigentliches *Praeteritum:* So wie ich früher deine Gefangenen aus Ägypten zurückgeführt, so (v. 12.) sollt ihr auch jetzt in eure Heimath zurückkehren. Tarnov: „*Non est, quod de complemento praecedentium* (die Anderen: *sequentium) promissionum quicquam dubites: respice saltem recens tibi praestitum beneficium, quo ex Babylone es educta, id quod tibi, quando promittebatur per prophetas ejus, ἐκ τῶν ἀδυνάτων esse videbatur*". Allein es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs das שִׁלַּחְתִּי das *praeteritum propheticum* ist, und dafs der Prophet von einer in Zukunft dem Bundesvolke zu gewährenden Befreiung redet. Die Rede ist bei der entgegengesetzten Annahme zu sehr abgebrochen und der Ergänzung bedürftig. Das „kehret zurück zur Festung", v. 12., welches, wie sich nachher zeigen wird, in Beziehung steht auf „die Grube, in welcher kein Wasser ist", zeigt, dafs man in dieser nicht eine Bezeichnung einer schon längst vergangenen Noth suchen darf, wozu noch kommt, dafs die Beziehung auf die Bedrängnifs in Ägypten, und überhaupt auf jede bereits vergangene mit der richtigen Erklärung der ersten Worte d. V. nicht verträglich ist. Auch in dem Folgenden, allgemein zugestanden sich auf die Zukunft beziehenden, wechselt das *Praeteritum* beständig mit dem *futuro*, vgl. z. B. v. 13. — Der leeren Cisternen bediente man sich im Oriente statt der Gefängnisse, wovon diese, auch wenn sie nicht Cisternen waren, den Namen בּוֹר enthielten. Sie waren durch

den in ihnen zurückbleibenden Schlamm höchst ungesund und verderblich. Das אֵין מַיִם בּוֹ nehmen mehrere, wie Calvin, als Bezeichnung einer zweiten mit dem Aufenthalte in der Cisterne nicht nothwendig verbundenen Noth: „*deinde siti etiam arescere, ita ut sponte illis immineat mors, nisi liberentur mirabiliter a deo*". Allein dieser Zusatz, der im Ausdruck auf Gen. 38, 24. וְהַבּוֹר רֵיק אֵין בּוֹ מָיִם anzuspielen scheint, gehört vielmehr zur näheren Bezeichnung des בּוֹר selbst. Nur in wasserleere Cisternen wurden Gefangene herabgelassen. Ebenso unrichtig ist es daher, wenn Mark hierin eine Hindeutung auf eine den Aufenthalt in der Grube unerträglich machende Beschaffenheit der Grube selbst erblickt: „*cum foveae negantur aquae, possit in ea indirecte videri positum lutum profundum, foedum et foetidum.* Ps. 40, 3. Jerem. 38, 6." — Zahlreiche Ausll. nun nehmen an, der Aufenthalt in der Grube sey eine bildliche Bezeichnung der Gefangenschaft; so Grotius, Rosenmüller, Eichhorn, Forberg. Allein diese Annahme hat in dem Bilde selbst keine Rechtfertigung für sich. Dieſs kommt vielmehr auch sonst in weiterer Bedeutung, als Bezeichnung der tiefsten Noth und des höchsten Elendes vor. So z. B. Ps. 40, 3., 88, 7. und Thren. 3, 53., wo die Beziehung auf einen speciellen Vorfall in dem Leben des Jeremias erweislich unrichtig ist. Auch Jes. 42, 22. steht das Bild des Kerkers zur Bezeichnung des tiefsten Elendes. Dafs aber diese weitere Bedeutung namentlich hier herrsche, geht aus folgenden Gründen hervor. 1. So wie die Festung in v. 12. Bild des Glückes und der Sicherheit ist, so mufs ihr Gegensatz, die Grube, Bild des Unglückes und der Hülflosigkeit seyn. Ganz denselben Gegensatz finden wir Ps. 40, 3.: „Er hat mich heraufgezogen aus der Grube des Getöses, aus dem tiefsten Koth, und gestellt auf einen Felsen meine Füfse." 2. Die Art, wie nach v. 13. das Bundesvolk von der Noth befreit werden soll, durch tapfern, von dem Herrn gesegneten Kampf, zeigt, dafs nicht an eine mit Entblöfsung von allen Ver-

theidigungsmitteln verbundene Wegführung ins Exil gedacht werden kann, wozu endlich noch kommt, dafs die Annahme, es sey hier von einer Gefangenschaft in einem fremden Lande die Rede, eine der beiden unrichtigen Hypothesen, entweder die Beziehung von v. 11. auf etwas Vergangenes, oder die Unächtheit des zweiten Theiles voraussetzt. — Untersuchen wir jetzt näher, welche Noth und welches Elend dem geistigen Auge des Propheten sich hier darbiete. Die Griechischen und Lateinischen Kirchenväter und ebenso die späteren christlichen Auslegern (vergleiche die Sammlungen bei Mark, und noch vollständiger bei Münden, *dissert. ad h. l.* Helmstädt 1725.) denken fast einstimmig an die geistige Noth, und an das geistige Elend, aus denen der Messias befreien sollte. Allein diese Auffassung ist offenbar falsch. Die Noth in unserem Verse ist dieselbe, aus der v. 12. Errettung verheifsen wird, und aus der näheren Beschreibung dieser Errettung in v. 13. geht hervor, dafs sie in einem siegreichen Kampfe gegen die Griechen bestehen soll. Nach diesem unläugbaren engen Zusammenhange von v. 11 — 13., kann die Noth keine andere seyn, als die Bedrängung durch die Nachfolger Alexanders im Syrischen Reiche. Diefs liegt so sehr am Tage, dafs man es gewifs nicht verkannt haben würde, wenn man nicht durch die auf Unkenntnifs der prophetischen Anschauung beruhende Voraussetzung irre geleitet worden wäre, die Annahme, der Prophet gehe plötzlich von der Messianischen Zeit zu einer früheren, von der höchsten Errettung zu einer niederen über, sey zu gewaltsam. Die meisten wurden durch diese Voraussetzung so verblendet, dafs sie den ganzen Abschnitt allegorisch erklärten; andere, wie Theodoret und Mark, fühlend wie gewaltsam dieses sey, nehmen an, dafs der Abschnitt von v. 13. an sich zunächst auf die Maccabäischen Zeiten beziehe, allerdings weniger consequent als die übrigen, wie Cyrill, Coccejus, Ch. B. Michaelis, da ja v. 13. ff. sich unmöglich auf Ande-

res beziehen können, wie die beiden vorhergehenden, mit denen sie durch das כִּי auf das engste verbunden sind.

V. 12. Kehret zurück zur Festung ihr, die ihr auf Hoffnung gefangen liegt. Heute noch zeige ich an: Das Doppelte will ich dir zurückgeben. Das „kehret zurück zur Festung" hat vielfache falsche Auffassungen erfahren müssen. Eine der gewöhnlichsten ist die, wonach unter der Festung Zion oder Jerusalem verstanden werden, und der Prophet die noch im Exil zurückgebliebenen ermahnen soll, in ihr Vaterland zurückzukehren. Der Schwierigkeit, dafs Jerusalem zur Zeit des Sacharjah ein offner Ort war, und erst später durch Nehemias wieder befestigt wurde, sucht man auf verschiedne Weise zu begegnen. Calvin nimmt an, Jerusalem werde eine Festung genannt, weil des Herrn Schutz es gleich einer Feuermauer umgab: „*Etsi enim Judaea tunc non adeo munita erat, imo neque ipsa Hierosolyma altos muros vel validas turres haberet, erat tamen dei munitio, et quidem inexpugnabilis. — Zacharias in illa rerum omnium penuria docet esse satis praesidii in uno deo*". Jahn findet hier eine Andeutung der zukünftigen Wiederbefestigung von Jerusalem; Andere, wie Mark und Grotius, eine Aufforderung zur Rückkehr zu Gott, als der wahren Burg derer, die bei ihm ihre Zuflucht nehmen. Andere endlich, wie nach dem Vorgange des chaldäischen Paraphrasten Rosenmüller, erklären: *Revertimini, ut fiatis, h. e. iterum fiatis civitates munitae*, wogegen schon Mark mit Recht bemerkt, dafs das לְ mit שׁוּב verbunden natürlicherweise, wie sonst immer, nur den *terminus motus ad quem* anzeigen könne. Alle diese Auslegungen sind hervorgegangen aus Verkennung des so deutlichen Gegensatzes der Festung und der Grube, bei dessen Berücksichtigung sich sogleich zeigt, dafs בְּצָרוֹן *locus inaccessus, munitus*, ebenso wie an zahlreichen Stellen, der Fels, der hohe Ort u. s. w., nichts anders ist, als Bild der Sicherheit und des Glückes. Der *Imper.* שׁוּבוּ ist für das *fut.*

gesetzt, um den Gedanken auszudrücken, dafs die Rückkehr von nichts anderm, als von dem Willen des Bundesvolkes abhängt, ganz so wie Cap. 10, 1.: fordert von dem Herrn Regen, f. ihr dürft nur Regen fordern. — Durch die Anrede: „Gefangene der Hoffnung" macht der Prophet sein Volk auf den Bund und die Verheifsungen aufmerksam, welche ihm auch in dem tiefsten Elende die Bürgschaft seiner dereinstigen Errettung gewährten. — Das גַּם־ הַיּוֹם ist unter den älteren Ausll. nur von Michaelis ganz richtig aufgefafst worden: *„loquitur hic deus, non quasi eminus futura commonstrans, sed quasi diem, qui futurus erat, praesentem jam stitisset."* Der Prophet ist im Geiste in die Zeit versetzt, wo die Bedrängnifs des Bundesvolkes ihren Gipfelpunkt erreicht hatte, und schaut von dort das nahe Ende derselben. Ohne diese in der richtigen Ansicht von dem Wesen der Weissagung hinreichend begründete Annahme, sieht man gar nicht ein, wie auf das heute durch das hinzugesetzte גַּם ein so ganz besonderes Gewicht gelegt werden kann, wozu noch kommt, dafs die Versetzung in die einige Jahrhunderte entfernte Zeit der Bedrängung schon durch die vorhergehende Anrede: „kehret zurück zur Festung, ihr Gefangene der Hoffnung" aufser Zweifel gesetzt wird. — „Ich will dir das doppelte zurückgeben", nämlich von dem Glücke, welches du früher besessen; Parallelst., welche Sacharjah vielleicht vor Augen gehabt hat, sind Jes. 40, 2.: „dafs sie empfängt vom Herrn Doppeltes, כִּפְלַיִם, für alle ihre Sündenstrafen"; 61, 7.: „Statt eurer Schande will ich Euch das Doppelte, מִשְׁנֶה, geben, statt der Schmach werden sie frohlocken über ihr Erbtheil; sie werden in ihrem Lande das Doppelte besitzen; ewige Freude wird ihnen werden".

V. 13. Denn ich spanne mir Juda, fülle den Bogen mit Ephraim, und rege auf deine Söhne, o Zion, gegen deine Söhne, o Javan, und mache dich gleich dem Schwerte eines Helden. Der Prophet bezeichnet hier näher die Noth, und die Art und Weise, wie die im vo-

rigen Verse im Allgemeinen angekündigte Befreiung aus derselben erfolgen soll. Durch des Herrn Beistand, (Calvin: *„quid arcus per se poterit, nisi tendatur? Deinde nisi excutiantur sagittae, arcus ipse jacebit"*), werden sie, ihrer eignen Ohnmacht ungeachtet, glänzende Siege über ihre mächtigen Unterdrücker, die Griechen, davon tragen. Durch ein kühnes Bild stellt der Prophet Judah als den vom Herrn gespannten Bogen, Ephraim als den von ihm abgeschossenen Pfeil dar, um den Gedanken auszudrücken, dafs Juda und Ephraim beide an dem glorreichen Kampfe Theil nehmen werden, vielleicht auch mit der Andeutung einer gewissen Unterordnung Ephraims unter Judah. Ein einigermaafsen verwandtes Bild hat Jahn aus Abulfeda *(annal. Moslem. t. III, p. 474.)* beigebracht. Das Heer erscheint dort als der Bogen, der Feldherr als der von demselben abgeschossene Pfeil. — Das קֶשֶׁת gehört nach den Accenten nicht zu dem vorhergehenden, sondern zu dem folgenden. Ihre Auctorität zu verlassen, ist unnöthig, ja die von vielen Ausll. angenommene Verbindung mit dem vorhergehenden ist sogar unstatthaft. Denn das מִלֵּאתִי verliert alsdann das eine seiner beiden Objecte, und müfste nothwendig ein auf קֶשֶׁת sich beziehendes *suff.* haben. — Die einzig richtige Erklärung der Worte קֶשֶׁת מִלֵּאתִי אֶפְרַיִם ist die: „ich fülle den Bogen mit Ephraim". Mit Unrecht wendet Mark dagegen ein, dafs der Pfeil den Bogen nicht fülle (*„implere aliquid aliqua re de collectione et copia dicitur, arcui vero singula ad singulos jactus imponuntur spicula"*), ein Einwand, dem schon Drusius, jedoch auf ungenügende Weise, durch die Bemerkung vorzubeugen suchte: *„impleri arcus intelligitur, cum sagittae crebrae per eum emittuntur"*. Da mit dem Bogen immer nur ein Pfeil abgeschossen werden kann, so ist er voll, sobald dieser darauf gelegt worden. Zum Überflufs findet sich auch im Syrischen: ein voller Bogen f. ein mit einem Pfeile versehener, Jes. 21, 15., und „den Bogen füllen" f. ihn mit einem Pfeile versehen, Ps. 11, 2., als freie,

nicht, wie J. D. Michaelis annimmt, als wörtliche Übersetzung des Hebr. דָּרַךְ קֶשֶׁת und קֶשֶׁת דְּרוּכָה. Unter den übrigen zum Theil höchst willkührlichen Erklärungen verdient Berücksichtigung die von Hieronymus: „*quasi arcum implevi Ephraim*", unter den neueren vertheidigt von Michaelis *(supplem. p.* 1504.*)*, wonach Ephraim, ebenso wie Juda, unter dem Bilde eines in der Hand des Herrn befindlichen Bogens dargestellt würde. Dagegen spricht, theils dafs die Auslassung des einen Objectes, obgleich an und für sich nicht unstatthaft, doch nicht ohne Noth angenommen werden darf, theils das Unpassende, ein und demselben Bogenschützen einen doppelten Bogen beizulegen, um so mehr, da die letzte Vergleichung Zions mit einem Schwerte die Nennung verschiedenartiger Waffen schon von vornherein wahrscheinlich macht. Eine andere falsche Auffassung, wie sie sich u. A. bei Jarchi vorfindet: „*arcu implebo manum Ephraimi*", mit Vergleichung von 2 Reg. 9, 24., hat aufser der Wortstellung, welche offenbar das קֶשֶׁת als erstes Object hervorheben soll, noch die Mattigkeit des Sinnes, im Gegensatze gegen das erste Glied, wo Judah selbst als der Bogen in der Hand des Herrn erscheint, gegen sich. — „Ich erwecke deine Söhne, o Zion, gegen deine Söhne, o Javan". Diese Worte haben diejenigen, welche zur Erklärung unseres Stückes falsche Hypothesen mithinzubrachten, in nicht geringe Verlegenheit gesetzt. Die älteren Ausll., welche den ganzen Abschnitt allegorisch erklärten, nahmen an, die Griechen ständen hier synekdochisch für alle Heidenvölker, welche durch das Evangelium bezwungen werden sollten. Diese Annahme ist aber ganz grundlos, auch abgesehen davon, dafs die geistige Deutung des ganzen Abschnittes eine durchaus willkührliche ist. Es ist allerdings richtig, dafs von den Propheten nicht selten individualisirend eine *species* hervorgehoben wird, wo sie die ganze Gattung meinen; allein dann mufs zu dieser Repräsentation doch irgend ein Grund vorhanden seyn. So z. B. kann kein Volk individualisirend für alle Feinde der

Theokratie stehen, welches nicht vor oder zu der Zeit des Propheten in einem feindlichen Verhältnisse zu der Theokratie gestanden hätte, oder einen Ruf besonderer Furchtbarkeit schon zu ihrer Zeit behauptete. Die Nothwendigkeit eines solchen Grundes scheinen die älteren Ausll. nun auch hier gefühlt zu haben. Der von ihnen angegebene ist aber höchst sonderbar: „*per Graecos significat omnes gentiles, orta nimirum hac loquendi consuetudine ex eo, quod pleraque pars orientis olim graece loquebatur*". So Drusius und mehrere A., sich zugleich darauf berufend, dafs im N. T. die Heiden unter dem Namen der Griechen den Juden entgegengesetzt werden. Man vergafs hiebei absichtlich die Zeiten des Sacharjah, und die des N. T. zu scheiden. — In noch gröfsere Verlegenheit wurden durch diese Stelle die neueren rationalistischen Ausll. versetzt. Ihr Grundsatz, dafs die Propheten stets nur von dem geweissagt, was innerhalb des politischen Horizontes ihrer Zeit lag, drohte hier einen empfindlichen Stofs zu erleiden. Die Schwierigkeit stieg, sobald man mit mehreren die Weissagung in die Zeit des Usias versetzte. Man ergriff verschiedne sämmtlich gleich willkührliche Aushülfen. Flügge behauptete, Javan bedeute augenscheinlich hier das, was Cap. 9, 1. Damascus und Hamath heifse, und suchte in einem besondern Excurse, l. c. p. 86. sqq., zu beweisen, dafs die rein Hebräischen Schriftsteller überhaupt nie Griechenland unter Javan verstanden haben! Forberg meint, die Ankündigung eines Krieges gegen die Griechen könne auch zur Zeit des Usias gar nicht befremden, wenn man nur Am. 1, 9. 10., Joel 4, 4 — 7. vergleiche. Allein man sieht gar nicht ein, was diese Stellen beweisen sollen, da in ihnen von einem Kriege gegen die Griechen, wie er ja unter den damaligen Verhältnissen ganz undenkbar war, gar nicht geredet, vielmehr Griechenland nur als eins der entferntesten Länder genannt wird, in welche, nicht durch die Verschuldung ihrer Bewohner, sondern der Tyrier, denen allein deshalb die göttliche Strafe angedroht wird, durch Sclavenhandel einzelne

Israelitische Gefangene gekommen waren. Rosenmüller behauptet, um die Annahme, dafs die Griechen hier metonymisch für die heidnischen Feinde des Bundesvolkes überhaupt stehen, zu begründen, aller Geschichte Hohn sprechend, die Macedonier hätten sich zur Zeit des Propheten zu solcher Macht erhoben, dafs sie alle Bewohner von Westasien mit Schrecken erfüllten! Eichhorn (hebr. Proph. 3, p. 424.) schreitet zu dem verzweifelten Mittel die Abfassung der Weissagung in die Zeit nach Alexander dem Grofsen zu versetzen, als die Griechen wirklich die übermächtigste Nation in ganz Vorderasien waren. — Aller dieser gezwungenen Aushülfen bedarf man nicht, sobald man unbefangen an die Auslegung der Stelle geht. Der Name Javan, dem die Homerischen Formen Jaon und Jaones, so wie das Syrische Jaunoje am nächsten kommen, und den man schon deshalb nicht mit J. D. Michaelis voreilig in Jon verwandeln darf, bezeichnete den Hebräern Griechenland in weiterem Sinne, wie dieſs daraus erhellt, dafs Alexander Dan. 8, 21. König von Griechenland genannt wird. Zahlreiche Spuren einer auch bei den Griechen selbst ursprünglich weiteren Bedeutung des Namens hat Bochart nachgewiesen, Phaleg, III, 3. Cap. 154. Der Prophet nun, allerdings durch göttliche Erleuchtung über den Horizont seiner Zeit hinausgehoben, schildert andeutungsweise die Siege, welche durch den Beistand des Herrn die Juden unter den Maccabäern über die Griechischen Beherrscher von Syrien davon tragen sollten, wie sie schon vor ihm ausführlicher von Daniel geweissagt worden. Je näher das Prophetenthum seinem Erlöschen war, desto nothwendiger war es, dafs die noch übrigen heiligen Seher nicht blos ihre Zeitgenossen, sondern auch die Nachkommen bis zur Zeit Christi berücksichtigten, dafs der Herr in ihren Weissagungen für sie einen Schatz des Trostes und der Stärkung in ihren Bedrängnissen niederlegte, deren genaue Vorherverkündung ihnen den Beweis lieferte, dafs sie nicht unter der Leitung des Zufalls, sondern ihres Gottes stehen, und zugleich die Gewähr, dafs die angekündigte

Errettung ebenso sicher eintreten werde, (vgl. die ausführlicheren Bemerkungen über diesen Gegenstand in den Beitr. 1, p. 191. ff.). — Diese Beziehung der Stelle dringt sich so sehr auf, dafs, wie schon früher bemerkt, selbst mehrere Vertheidiger der geistigen Auslegung des ganzen Abschnittes und der Beziehung auf die Messianischen Zeiten nicht umhin konnten, sie wenigstens als den nächsten und niederen Sinn hinzustellen. So sagt Theodoret: *ἀλλὰ γὰρ καὶ ἐπὶ τῶν Μακεδόνων ὡς ἐν τύπῳ πέρας ἔσχε ἡ προφητεία· ὁρμίσαντα γὰρ τῆς Σιὼν τὰ τέκνα ἐπὶ τὰ τῶν Ἑλλήνων, ἐτρέψαντό τε τὰς πολλὰς τῶν Μακεδόνων μυριάδας καὶ τρόπαιον ἐγείραντες ἐπανῆλθον νικηφόροι, καὶ τὸ καταλυθὲν θυσιαστήριον ἤγειραν.*

V. 14. Und der Herr wird über ihnen erscheinen; und es gehet aus wie der Blitz sein Pfeil; und der Herr wird in die Posaune stofsen; er gehet einher in den Stürmen des Südens. Die wunderbare Hülfe, welche Gott den Seinigen gewährt, wird unter dem Bilde desjenigen, worin sich seine Allmacht am stärksten in der Natur offenbart, eines Gewitters dargestellt, wie, nur weit ausführlicher, in Ps. 18., wozu Calvin bemerkt: *„summa huc redit, deum illum, qui omnes mundi partes, quoties ita visum est, concutit, ubi Davidi liberator adesse voluit, non minus aperte certisque indiciis apparuisse, quam si virtutem suam sursum et deorsum in omnibus creaturis exeruisset"*. Der Herr naht sich im Gewittersturme, die Blitze sind seine Pfeile, der Donner die Posaune, womit er seinem Heere das Zeichen zum Angriffe gibt. Das Bild ist nur insofern nicht streng durchgeführt, als die Pfeile Gottes mit dem Blitze verglichen, nicht wie Ps. 18, 15. („er sandte seine Pfeile und zerstreute sie; Blitze in Menge und verwirrte sie") gradezu die Blitze als die Pfeile Gottes dargestellt werden. — Das עָלֵיהֶם nehmen mehrere Ausll. in der Bed.: an ihrer Spitze, indem sie eine Anspielung auf die Rauch- und Feuersäule hier finden, welche die Israeliten durch die Wüste geleitete, vgl. Exod. 13, 21.

22., 14, 19. 24. Diese Erklärung ist nicht sprachwidrig, da das עַל von allem gebraucht wird, was über Anderes hervorragt, vgl. Ewald p. 610. Allein dem Bilde des Gewitters angemessener ist die Erklärung über ihnen, über ihren Häuptern. Der Herr erscheint im Wetter über seinem Volke, seinem Heere, und schleudert von dort die Blitze, seine Pfeile, auf die Feinde. — Stürme des Südens kommen auch Hiob 37, 9., Jes. 21, 1., an der letzteren Stelle in Bezug auf Babylonien, als besonders heftige vor, während sonst gewöhnlich als die stärksten die aus Osten erscheinen, vgl. dar. Bochart, *hieroz. II, c.* 102.

V. 15. Der Herr Zebaoth wird sie schützen; sie fressen, treten Schleudersteine, trinken, lärmen wie von Wein, werden voll wie die Opferschaale, wie die Ecken des Altars. Israel erscheint hier, wie Num. 23, 24., unter dem Bilde eines Löwen, welcher „sich nicht legt, bis er Raub fresse, und das Blut der Erschlagenen saufe"; sie fressen, nicht etwa, wie mehrere, die Güter der Feinde, sondern das Fleisch derselben, wie dieſs aus dem folgenden sich auf das Blut beziehenden Trinken deutlich hervorgeht, vgl. Cap. 12, 6. Jes. 49, 26.: „ich mache deine Dränger fressen ihr Fleisch, und wie von Most werden sie von ihrem Blute trunken werden." Das: וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי־קָלַע wird von den meisten Ausll. erklärt: sie unterjochen durch Schleudersteine. So schon die Alex. καὶ καταχώσουσι αὐτοὺς ἐν λίθοις σφενδόνης. Hieronym.: „*Tanta erit ruina Graecorum, ut non dicam gladiis, sed jactu lapidum et fundarum rotatibus opprimantur*". Ebenso Mark, Michaelis, Theiner, Winer u. v. A. Diese Erklärung ist schon durch ihre zu dem dithyrambischen Schwunge des übrigen Verses sehr schlecht passende Mattigkeit verwerflich. Die einzig richtige ist die: „sie treten Schleudersteine unter", so dafs die Feinde selbst, um ihre Ohnmacht und Verächtlichkeit zu bezeichnen, als Schleudersteine dargestellt werden. Das Bild von dem Lö-

wen wird hienach fortgesetzt. Dieser tritt, was er von der Beute nicht verzehren kann, übermüthig mit Füfsen. Für sich hat diese Erklärung 1. den Parallelismus. So wie in dem zweiten Gliede Alles, was auf שָׁתוּ folgt, sich auf das Blut bezieht, so mufs auch hier bei dem auf אָכְלוּ Folgenden eine Beziehung auf das Fleisch vorausgesetzt werden. 2. Die Parallelstellen. Ganz analog ist Cap. 10, 5.: „sie sind wie Helden, zertretend Strafsenkoth", wo, so wie hier als Schleudersteine, die Feinde gradezu als Strafsenkoth erscheinen, während sie von dem weniger kühnen Micha Cap. 7, 10., nur damit verglichen werden. In anderer Hinsicht parallel sind Stellen, wo bei dem von wilden Thieren entnommenen Bilde das Fressen und das Zertreten mit einander verbunden werden. So Mich. 5, 7.: „Israel wird seyn unter den Völkern, wie ein Löwe unter den Thieren des Waldes, wie ein junger Löwe unter den Schaafheerden, welcher hindurchgehend zugleich zertritt und zerreifst, ohne dafs jemand zu retten vermöchte". Dan. 7, 7.: „frafs um sich und zermalmete, und das Übrige zertrat es mit seinen Füfsen". 3. Den offenbaren Gegensatz der אַבְנֵי קֶלַע und der אַבְנֵי נֵזֶר im folg. V. So wie dort unter dem Bilde der edelsten Steine, der Kronensteine, die Israeliten erscheinen, so müssen die geringsten unter allen Steinen, die Schleudersteine, hier die Feinde bezeichnen. — Das *Verbum* כָּבַשׁ steht demnach hier in seiner ursprünglichen Bedeutung untertreten, welche zwar im Hebr. sonst nicht vorkommt (Mich. 7, 19., wo Winer sie annimmt, ist die gewöhnliche Bedeutung: unterjochen die passendere: *„peccatum concipitur immitis instar tyranni, cujus ferociam divina repressura sit gratia"*. Michael.), deren Vorhandenseyn aber aus dem abgeleiteten כֶּבֶשׁ, *quod pedibus subjicitur, scabellum*, hervorgeht, und die sich auch im Syr. vorfindet. — Das הָמוּ, sie lärmen, bezeichnet die Sieges- und Freudentrunkenheit der Israeliten. — Das כְּמוֹ יַיִן fassen mehrere auf als im *Accus.* stehend, regiert von שָׁתוּ. Allein richtiger andere: wie Wein,

d. h. wie solche, die Wein getrunken. Diese Erklärung hat für sich die natürliche Verbindung mit dem nächstvorhergehenden *Verbo*, die Angemessenheit des concisen, einen ganzen Satz nur durch ein einzelnes Wort andeutenden Ausdruckes zu dem Charakter des ganzen Verses, und endlich ganz besonders die Parallelstelle Cap. 10, 7.: „ihr Herz freut sich, wie Wein", f. gleich als ob sie Wein getrunken hätten. Dafs man in solchen Fällen nicht, wie mehrere auch hier thun, ein מִן ergänzen dürfe, bedarf jetzt keines Beweises mehr. — In dem: „sie werden voll wie die Opferschaale", zeigt der Artikel, dafs man unter מִזְרָק nicht jede heilige Schaale, sondern nur diejenige verstehen dürfe, in der das Blut, nachdem alle Adern des Opferthieres geöffnet worden, von den Priestern aufgefangen, und zum Theil an die Hörner des Brandopferaltars gesprengt wurde (vgl. Lund jüd. Alterth. p. 658.). Der Artikel bezieht sich zurück auf das מְלֹאוּ, wie die heilige Schaale, sc. welche von Blute voll ist, vgl. 14, 20. — Wie die Ecken des Altars. Das Blut wurde eigentlich nicht gegen die Ecken, sondern gegen die an ihnen befindlichen Hörner des Altars gesprengt. Der Prophet nennt aber die Ecken hier, weil er die Hörner als zu ihnen gehörig betrachtet. Mit Unrecht haben daher mehrere aus unserer Stelle geschlossen, dafs die Hörner des Altars nichts anders, als seine vier Ecken gewesen (vgl. Lund l. c. p. 199.).

V. 16. Und der Herr gewährt ihnen Heil an diesem Tage, wie einer Heerde seinem Volke. Denn Kronensteine werden sie seyn, sich erhebend auf seinem Lande. Das הוֹשִׁיעַ steht hier nicht etwa von blofser Errettung und Befreiung, sondern, mit Einschlufs derselben, von Ertheilung des Heiles überhaupt. Dieſs zeigt schon der Vergleich mit dem, was der Hirte der Heerde gewährt; noch mehr aber geht es aus dem zweiten Theile des Verses hervor, dessen Anschliefsung durch כִּי darthut, dafs sein Inhalt schon in dem הוֹשִׁיעַ begriffen seyn mufs. Nach כְּצֹאן

ergänzt man am leichtesten das הוֹשִׁיעַ: wie einer Heerde, f. wie ein Hirt sich seiner Heerde annimmt, nimmt er sich seines Volkes an. Mehrere, wie Drusius und Michaelis fassen das צֹאן als mit עַמּוֹ im *Stat. const.* stehend, wie seine Volksheerde, *ut decet salvare gregem populi sui*, mit Vergleichung des צֹאן אָדָם, *oves hominum*, Ez. 36, 37. 38. Allein diese Erklärung könnte nur dann statt finden, wenn das עַמּוֹ kein *suff.* hätte; das *suff.* schliefst jede Vergleichung aus, und die Annahme des *Caph veritatis*, durch welche man sich auch hier von der Vergleichungspartikel כְּ zu befreien gesucht hat, ist eine unbegründete, vgl. Ewald p. 614., Winer s. v. — Der zweite Theil des Verses wird sehr verschieden erklärt. Die richtige Erklärung ist die: denn in seinem Lande erheben sie sich, wie Kronensteine. Veranlafst durch die Vergleichung der Feinde mit Schleudersteinen, stellt der Prophet die Israeliten unter dem Bilde kostbarer Edelsteine dar, welche in hohe Kronen eingereiht, die in dem heiligen Lande des Herrn stehen, ihren funkelnden Glanz weithin verbreiten. Diese Erklärung hat aufserdem, dafs sie allein den passenden Gegensatz zu den Schleudersteinen in v. 15. gibt, das für sich, dafs sie allein das נֵזֶר in seiner erwiesenen Bedeutung nimmt, und dafs das כִּי in v. 17. nach ihr vollkommen an seiner Stelle steht. Denn das Bild der strahlenden Edelsteine schliefst alle Herrlichkeit der Israeliten schon in sich, welche in v. 17. ff. einzeln aufgezählt wird. Das מִתְנוֹסֵס nicht als rein passivisch, sondern in der gewöhnlichen Bedeutung von Hithpael, in der es auch Ps. 60, 6. vorkommt. Das *suff.* in אַדְמָתוֹ bezieht sich, ebenso wie das in עַמּוֹ auf den Herrn, nicht auf das Volk, von dem so eben noch im Plural die Rede gewesen. Dafs es das Land des Herrn ist, in dem die Israeliten zu diesem Glanze gelangen, bildet zugleich die Ursache, und die Gewähr für die Dauer desselben, und erhöht ihr Glück und ihre Würde. Werfen wir jetzt noch einen Blick auf die abweichenden Erklärungen. Einige, wie Mark, erklären: „Grenz-

steine werden erhoben auf seinem Lande". Dagegen: dafs das נֵזֶר nie in der allgemeinen Bedeutung *separatio*, welche allerdings seine Grundbedeutung ist, sondern nur von einer speciellen Art der Absonderung, dem Nasiräat, vorkommt, aufserdem die hier besonders unpassende Mattigkeit des Sinnes, und das Unvermögen das כִּי zu Anfang, und das כִּי in v. 17. zu befriedigen. Andere zahlreiche Ausll. erklären nach dem Vorgange der *Vulg.*: „heilige Steine werden aufgerichtet". Sie denken an Denkmale des Sieges und der göttlichen Errettung, und finden zum Theil hier mit Cornelius a Lapide, eine Anspielung auf die 12 Steine, welche Josua nach dem Durchgange durch den Jordan an dem jenseitigen Ufer aufrichtete. Diese Erklärung empfiehlt sich allerdings mehr als die vorige; doch wird auch bei ihr das נֵזֶר in unerwiesener Bedeutung genommen, und dem doppelten כִּי kaum sein Recht gegeben.

V. 17. Denn wie grofs ist sein Gut, wie grofs seine Schöhne! Getreide macht Jünglinge und Most Jungfrauen hervorsprossen. Das *suff.* in טוּבוֹ und in יָפְיוֹ wird von den meisten Ausll. auf das Volk bezogen, selbst von denen zum Theil, welche, wie Rosenmüller, das *suff.* in אַדְמָתוֹ richtig auf Jehovah beziehen. Es ist aber zu der Annahme einer solchen Unregelmäfsigkeit gar kein Grund vorhanden. Es pafst sehr wohl, dafs der Prophet in bewunderndem Ausrufe die Güte des Herrn preist, welche er seinem Volke beweist, und die Schöne, in welcher er ihm erscheint, ja es gibt diese Erklärung einen schöneren Sinn als die andere. Bestätigung erhält sie durch die Parallelst. Jerem. 31, 12: „Sie kommen und jauchzen auf der Höhe Zions und strömen zusammen zum Gute Jehovahs, zum Korn und zum Most und zum Öl", welche mit der unsrigen so übereinstimmt, dafs man fast ihre Benutzung durch Sacharjah annehmen möchte; vgl. auch v. 14.: „mein Volk wird satt werden von meinem Gute". Ps. 31, 20. „Wie grofs ist dein Gut, טוּבְךָ, welches du aufbewahrt hast denen, die dich fürchten". Ps. 25, 7. — Getreide

und Most werden hier in der Individualisirung der göttlichen Segnungen zuerst genannt. Wo Überfluſs an beiden ist, nimmt die Menschenmenge rasch zu. Ganz ähnlich Ps. 72, 17.: „Ist auch nur eine Handvoll Getreide im Lande, so wird doch rauschen auf der Berge Gipfel wie der Libanon seine Frucht, und hervorblühen werden sie aus der Stadt, wie das Gras der Erde", durch welche letzteren Worte zugleich das Bild des Hervorsprossen-machens in uns. V. erläutert wird. Überfluſs an Nahrungsmitteln und Vermehrung der Volkszahl gehörte zu den theokratischen Segnungen, so wie das Gegentheil zu den theokratischen Strafgerichten. Dadurch daſs grade Jünglinge und Jungfrauen genannt werden, wird angedeutet, daſs die Gebornen nicht unreif dahingerafft werden sollen, wie dieſs in den Zeiten öffentlicher Noth geschah, sondern zum kräftigen Alter gelangen, vgl. Jes. 65, 20.: „Es sollen nicht mehr da seyn Kinder, die ihre Tage nicht erreichen, oder Alte, die ihre Jahre nicht erfüllen".

Cap. 10.

V. 1. Bittet den Herrn um Regen zur Zeit des Spätregens; sogleich schafft der Herr Blitze, und reichlichen Regen gibt er ihnen, einem jeden Gras auf seinem Felde. Der Vers steht in dem engsten Zusammenhang mit dem vorigen. Die falsche Auffassung des *Imper.* שַׁאֲלוּ hat die meisten Ausll. veranlaſst, in demselben nicht eine Fortsetzung der vorhergehenden Schilderung, sondern den Anfang einer neuen Gedankenreihe zu finden. Der Prophet soll von der Verheiſsung zu einer zugleich eine Bestrafung in sich schlieſsenden Ermahnung übergehen. So z. B. Calvin: *„Postquam ostendit Zach., deum ita fore beneficum erga Judaeos, ut nihil illis desit ad beatam et foelicem vitam, nunc perstringit eorum incredulitatem, quod non*

exspectent a domino, quae paratus esset large illis praestare. Quoniam ergo per eos tantum stabat, quominus fruerentur omni copia bonorum, insimulat eos hic ingratitudinis". Die meisten nehmen an, dafs das מִיהוָה mit besonderm Nachdrucke gesetzt sey: von dem Herrn, nicht, wie bisher, von den Götzen, und stützen sich hiebei besonders auf das כִּי zu Anfang von v. 2., welches keine andere Erklärung zulasse. Allein durch diese Erklärung wird offenbar der Sinn ganz verfehlt. Sehr richtig bemerkt schon Michaelis: „*Imperativus non onerosus, sed beneficii ac privilegii et juris in rem cum annexa spe certae exauditionis*". Die Aufforderung zur Bitte drückt die höchste Bereitwilligkeit Gottes zum Geben des zu Erbittenden aus, s. v. a.: ihr dürft nur bitten, es bedarf blos einer Bitte. Ganz ähnlich steht das שְׁאוּבוּ, Cap. 9, 12. vgl. auch 1 Reg. 3, 5.: „Gott sprach zu Salomoh: fordere, was soll ich dir geben". 2 Reg. 2, 9. Ps. 2, v. 8. Der Prophet kehrt nach dieser indirect die Verheifsung enthaltenden Apostrophe sogleich, wie Cap. 9, 12., zum directen Ausdruck derselben zurück. Das: zur Zeit des Spätregens, ist blofser individualisirender Ausdruck des Gedankens: zur Zeit, wenn ihr des Regens bedürfet, und man darf daraus nicht etwa schliefsen, dafs der Spätregen zum Gedeihen der Feldfrüchte nothwendiger gewesen, wie der Frühregen. Anderwärts, wie Joel 2, 23., werden beide verbunden. Die Wahl des Namens Jehovah ist nicht ohne Absicht. Der Regen gehörte zu den theokratischen Segnungen, deren sich das Volk im Falle der treuen Anhänglichkeit an den Herrn erfreute. Der Prophet hat die Stelle Deut. 11, 13 — 15. vor Augen, auf die er zum Theil wörtlich anspielt: „Wenn du hören wirst auf meine Gebote u. s. w. — so gebe ich den Regen eures Landes zu seiner Zeit, den Frühregen und den Spätregen, und du sammelst dein Getreide, deinen Wein und deinen Most. Auch gebe ich Gras (עֵשֶׂב) auf deinem Felde für dein Vieh". Der Regen wird hier nur individualisirend aus der ganzen Masse

der theokratischen Segnungen hervorgehoben. Die Blitze werden genannt als seine Vorboten, vgl. Jerem. 10, 13.: „er macht die Blitze zu Regen". Ps. 135, 7. מְטַר־גֶּשֶׁם, ein besonders reichlicher Regen, wie er beim Gewitter zu fallen pflegt. Die Verbindung zweier *synonyma* im *stat. constr.* ist schon an und für sich verstärkend, vgl. z. B. Ps. 40, 3., und das גֶּשֶׁם unterscheidet sich zudem so von מָטָר, dafs das letztere den Regen überhaupt, das erstere den heftigen Regen bezeichnet. Das: einem jeden u. s. w., soll die Allgemeinheit der Wohlthat, die sich nicht, wie sonst wohl ein Gewitterregen, auf einen einzelnen Ort beschränkt, anzeigen. Das עֵשֶׂב soll nach mehreren Ausll. in allgemeinerer Bedeutung alles dasjenige mit umfassen, was zur Nahrung der Menschen dient, und in dieser allgemeinen Bedeutung kommt es allerdings in einigen Stellen der Genesis vor. Allein der spätere Sprachgebrauch, und besonders die Vergleichung der angeführten Stelle des Deuter., wo das עֵשֶׂב auf die Nahrung der Thiere beschränkt ist, zeigt, dafs der Prophet individualisirend nur die eine Species nennt. Unrichtig nehmen Michaelis und Rosenmüller das בַּשָּׂדֶה als Umschreibung des Genitivs. Die Vergleichung mit der angef. Stelle des Deut. zeigt, dafs das בַּשָּׂדֶה nicht mit עֵשֶׂב, sondern mit יִתֵּן zu verbinden ist. Das Feld (welches dem Manne angehört) ist s. v. a. sein Feld, vgl. das בִּשְׂדֵךְ.

V. 2. Denn die Teraphim reden Nichtigkeit, und die Wahrsager sehen Lüge, und die Träume reden Eitelcs; fälschlich trösten sie; deshalb irren sie wie eine Heerde; werden bedrängt, weil sie keinen Hirten haben. Das כִּי bezieht sich nicht etwa allein auf v. 1., sondern auf den ganzen Inbegriff der in dem vorhergehenden enthaltenen göttlichen Verheifsungen. „Ich will mich meines Volkes erbarmen, und es reichlich segnen; denn jetzt ist es durch den Abfall von mir in schweres Elend gerathen". Das כִּי gibt demnach den Grund der göttlichen

Hülfleistung an, das Elend und die Hülfsbedürftigkeit des Volkes, welche es Gott „um seines mit Blut versiegelten Bundes willen" nimmer verlassen kann. Das: „denn die Teraphim reden u. s. w., deshalb", ist s. v. a.: denn weil u. s. w., so. Die *Verba* נָסְעוּ, חָזוּ, דִּבְּרוּ nehmen die meisten Ausll. als eigentliche *Praeterita*, indem sie sich darauf berufen, dafs die hier geschilderten Äufserungen des Abfalls von Gott mehr der vorexilischen, als der nachexilischen Zeit angehören. Die Berufung auf das וְדִבְּרוּ und das יַעֲנוּ würde zur Widerlegung dieser Ansicht noch nicht hinreichen. Das *fut.* drückt nicht selten den Begriff des Pflegens, auch bei solchen Handlungen aus, welche früher häufig wiederholt, jetzt nicht mehr fortdauern, vgl. Ewald, p. 527. Wohl aber genügt zum Gegenbeweise das אֶפְקֹד in v. 3., was nicht anders, wie als eigentliches *futurum* aufgefafst werden kann. Da nun dort die Bestrafung der schlechten Hirten als zukünftig gesetzt wird, so kann das unmittelbar durch sie, mittelbar durch den Abfall des Volkes von Gott verursachte Elend des Volks unmöglich als schon vergangen betrachtet werden. Die *Praeterita* sind demnach als *praeterita prophetica* zu nehmen. Nun fragt es sich aber, wie der Prophet Äufserungen des Abfalls vom Herrn in die Zukunft versetzen könne, welche nach dem Zeugnisse der Geschichte kaum einmal mehr in der Gegenwart (vgl. jedoch die Nachrichten über falsche Propheten auch in der neuen Colonie Neh. 6, 10. ff., und die Erwähnung der Zauberer Mal. 3, 12.), in der Vergangenheit dagegen häufig vorkommen. Dafs diejenige Lösung der Schwierigkeit, welche um ihretwillen eine vorexilische Abfassung des ganzen zweiten Theiles annimmt, nicht die richtige sey, geht, von allem andern abgesehen, schon aus der wörtlichen Übereinstimmung unserer Stelle mit mehreren derjenigen Propheten, welche Sacharjah am häufigsten nachahmt, des Ezechiel und des Jeremias hervor, vgl. z. B. Jerem. 27, 9.: „ihr sollt nicht hören auf eure Propheten und auf eure Wahrsager und auf eure Träumer, und auf eure Au-

guren und auf eure Zauberer". 29, 8.: „Es mögen euch nicht täuschen eure Propheten und eure Wahrsager und ihr sollt nicht hören auf die Träume, welche ihr träumet". Ez. 21, 34.: „während die falschen Propheten dir Nichtigkeit sehen, und während die Wahrsager dir Lügen weissagen". 22, 28.: „sie sehen Nichtigkeit und weissagen dir Lüge". 34, 7.: „seht ihr nicht eitle Gesichte, und sprecht lügenhafte Weissagungen?" Die richtige Lösung ist die. Kurz vor dem Exil, in den bedrängtesten Zeiten des Staates, und während desselben, erhoben sich in Jerusalem sowohl, wie unter den Exulanten zahlreicher, wie früher jemals, falsche Propheten, und das willige Gehör, welches ihnen das Volk gab, war eine Hauptursache seines Elendes. Indem sie nichts als Glück und Heil weissagten, verwischten sie die Eindrücke, welche die strafenden und drohenden Weissagungen der wahren Propheten gemacht hatten, die sie als finstere Schwärmer darzustellen suchten, und hielten also das Volk von der Bekehrung, dem einzigen Mittel seiner Rettung, zurück. Jeremias wirft Cap. 23, 9. 10. den Priestern und falschen Propheten vor, dafs durch ihre Schuld das ganze Land mit Lastern und Fluch angefüllt sey. „Sie stärken — sagt er v. 14. — die Hände der Übelthäter, dafs sie sich nicht bekehren". „Von den Propheten Jerusalems — klagt er v. 15. — ist ausgegangen Frevel über das ganze Land". Sacharjah nun, dem die furchtbaren Wirkungen dieser Äufserung des Abfalls noch so nahe lagen, der an den Weissagungen des Jeremias und Ezechiel sich vorzugsweise gebildet hatte, schildert unter ihrem Bilde dasjenige, was in Zukunft von dem Gesetze Gottes abführen, und zum Abfall von ihm verleiten sollte. Dafs diese Annahme eine ganz natürliche, nicht im mindesten harte sey, geht schon allein aus den Analogieen in unserm Cap. hervor. Was ist es z. B. anders, wenn v. 10. durch Ägypten das Land bezeichnet wird, aus welchem das Bundesvolk in Zukunft zurückgeführt werden soll? Oder wenn nach v. 11. Gott Israel von neuem durch den Arabischen Meerbusen

führt? Wird nicht auch hier das Zukünftige unter dem Bilde des Vergangenen dargestellt, was im Kern und Wesen mit ihm identisch ist, in der individuellen Bestimmtheit aber von ihm differirt? — Die Teraphim (vgl. dar. Jahn, Archäol. 3, p. 504.) kommen vor unserer Stelle zuletzt bei Ez. 21, 26. vor, wo der König von Babel, ungewifs, welchen Entschlufs er fassen soll, sie befragt. Sie waren bei den Hebräern Mittelwesen, durch welche man die Zukunft von Jehovah zu erfahren suchte, und ihre Befragung involvirt daher keine gänzliche Abgötterei. Diefs geht hervor aus Richt. 17, 5., vgl. mit 18, 5. 6. Hos. 3, 4. Diese Bemerkung bringt unsere Stelle in Übereinstimmung mit denen des Jeremias und Ezechiel über die falschen Propheten kurz vor dem Exil und während desselben, in welchen dieselben immer als solche erscheinen, die im Namen Jehovahs, nicht als solche, die im Namen eines fremden Gottes Falsches weissagten. Als Mittelwesen mufsten die Teraphim in jeder Religion, in die sie aufgenommen wurden, eine verschiedne Stellung und Bedeutung erhalten. Unter den verschiednen Bedeutungen des אָוֶן mufs hier wegen der drei folgenden ihm entsprechenden *Nomina* die der Nichtigkeit, die Grundbedeutung, angenommen werden. Nichtigkeit, Weissagungen denen kein Erfolg entspricht, besonders Verheifsungen einer glücklichen Zukunft, durch welche sie ihre Anhänger täuschen. Sie sehen Lüge. Der Prophet gebraucht auch von den Pseudopropheten das *Verbum*, welches die eigenthümliche Form bezeichnet, in der den wahren Propheten ihre Erkenntnisse zu Theil wurden (vgl. 1, 1. p. 299.), weil die Pseudopropheten die ἔκστασις der wahren theils mit vollkommen bewufster, theils mit mehr oder weniger unbewufster Heuchelei nachmachten. Ebenso Ezechiel an den angef. Orten; die selbstthätige Erzeugung der Objecte ihres Sehens, während sie dem inneren Auge der wahren Propheten von Gott dargeboten wurden, bezeichnet er Cap. 13, 2. durch die Benennung: „Propheten aus ihrem Herzen", vgl. v. 3.: „sie wandeln nach ihrem Herzen, und nach

dem, was sie nicht gesehen haben". — Das חֲלֹמוֹת darf nicht mit dem הַשָּׁוְא im *Stat. constr.* verbunden werden, mit dem Syr. und mehreren spät. Ausll., theils wegen der Accente, theils wegen des Parallelismus, welcher die Gleichstellung des הַשָּׁוְא mit אָוֶן und שֶׁקֶר erfordert. Ebenso wenig darf man mit einigen andern Ausll. das חֲלֹמוֹת in der Bedeutung Träumer nehmen. Das Wort kommt aufserdem nie in dieser Bedeutung vor, und die Parallelst. Jerem. 27, 9. zeigt, dafs auch hier die gewöhnliche Bedeutung: Träume, die richtige ist. Die Träume werden personificirt und ihnen ein Reden beigelegt. Der Artikel in הַשָּׁוְא deutet hin auf den Gegensatz gegen eine andere Gattung von Träumen, die welche die Wahrheit reden. — עַל־כֵּן deshalb, nämlich weil sie sich diesen Lügenpropheten hingeben, und durch sie in ihrer falschen Sicherheit bestärkt, von der Bekehrung, der Bedingung aller theokratischen Segnungen, abgehalten werden. — Das *Verbum* נָסַע aufbrechen, hier speciell von der Entfernung der Schaafe von ihren schützenden Hürden und von der Zerstreuung derselben, vgl. Jerem. 50, 6.: „Umkommenden Schaafen gleicht mein Volk, deren Hirten sie in die Irre führen; sie irren lassen auf den Bergen; von Berg zu Hügel gehen sie, vergessen ihre Hürde". — weil sie keinen Hirten haben, nämlich einen solchen, der wahrhaft diesen Namen verdient, der seine Hirtenpflicht erfüllt. Denn dafs das Volk nicht ohne Hirten, solche, welche eher den Namen der Wölfe verdienten, seyn soll, geht hervor aus v. 3.

V. 3. Gegen die Hirten entbrennt mein Zorn, und die Böcke will ich strafen; denn der Herr Zebaoth sucht heim seine Heerde, das Haus Juda, und macht sie gleich seinem Prachtrofs im Kriege. Der elende Zustand des Volkes, seine Hirtenlosigkeit, war im vorigen Verse als ein selbst verschuldeter dargestellt worden; nichts desto weniger aber verheifst der Herr hier, dafs er es von seinen

schlechten Obern, den strafwürdigen Werkzeugen seiner Strafe, befreien wolle. Sehr treffend Calvin: „*Illinc apparet, quam cara sit deo salus hominum, quoniam vindictam denuntiat pastoribus, qui tamen non exercuerant tyrannidem suam, nisi erga homines dignos tali poena. Fuit enim haec justa merces scelerum, quod dominus voluit grassari lupos pastorum loco. Sed quanquam tale supplicium meriti essent Judaei, deus tamen irascitur pastoribus, quoniam in genere semper sollicitus est de sua ecclesia. — Deo enim semper adoptio sua pretiosa est: quoniam dignatus fuerat populum illum eligere, fieri aliter non potuit, quin ruinam ejus indigne ferret*". Die Ausll. schwanken, ob unter den Hirten blos die bürgerlichen Obern, oder zugleich die geistigen Führer des Volkes zu verstehen seyen. Allerdings kommen beide zuweilen unter dieser Benennung verbunden vor (vgl. Cap. 11, 8.), allein hier scheint doch der Prophet, ebenso wie Ezechiel und Jeremias (vgl. z. B. Cap. 23., wo der Prophet v. 1 — 8. sich strafend und drohend an die schlechten Hirten, die Könige und Obern, dann v. 9. bis zu Ende an die zweiten Urheber des Volksunglückes, die falschen Propheten und die schlechten Priester wendet) an den meisten Stellen, nur die ersteren vor Augen zu haben. Dieſs erhellt aus dem Gegensatze in v. 4., wo nur von bürgerlichen und kriegerischen tüchtigen Obern die Rede ist, welche der Herr anstatt jener schlechten dem Volke geben wird. Dieſs auch aus dem: „sie werden bedrängt, weil sie keinen Hirten haben", wo durch das כִּי die schlechten Hirten als die directe, durch das עַל־כֵּן die Lügenpropheten, oder überhaupt die schlechten geistigen Führer des Volkes als die indirecte Ursache seines Elendes dargestellt werden, vgl. Numer. 27, 17. Ez. 34, 5. Übrigens ist die bildliche Darstellung der Rettung der Heerde durch die Befreiung von ihren schlechten Hirten bei Ezechiel und Jeremias eine sehr gewöhnliche, und wahrscheinlich aus ihnen von Sacharjah herübergenommen, vgl. z. B. Jerem. Cap. 23., wo der Herr verheifst

die Hirten zu strafen, die Heerde aus der Zerstreuung in allen Ländern zu sammeln, und ihr gute Hirten zu geben, zuletzt den Messias; Ezech. 34, 10., wo Gott die Heerde aus der Hand ihrer schlechten Hirten errettet, und nun selbst das Hirtenamt über sie übernimmt. Es fragt sich hier nur noch, ob mit Mark, Michaelis u. A. an einheimische, oder mit Drusius, Jahn, Köster (l. c. p. 172.) an auswärtige schlechte Obere zu denken sey. Dafs die letzteren wenigstens vorzugsweise gemeint seyen, wird höchst wahrscheinlich aus dem nachdrücklichen Gegensatze in v. 4., wo es ganz besonders hervorgehoben wird, dafs die neuen von Gott dem Volke zu gebenden Obern aus seiner Mitte seyn werden. Hienach stimmen Weissagung und Erfüllung aufs genaueste zusammen, obgleich es zur Zeit der letzteren auch nicht an einheimischen schlechten Volksobern fehlte. — Durch die Böcke sollen nach Jahn, im Gegensatze gegen die Hirten, die niederen Volksobern bezeichnet werden; allein offenbar sind die Böcke nur eine verschiedne bildliche Bezeichnung derselben Personen. Das Bild ist von den Böcken entnommen, welche an der Spitze der Heerde einhergehen, vgl. Jerem. 50, 8., wo die Obern aufgefordert werden: „seyd wie die Böcke vor der Heerde". Jes. 14, 9. Ganz ähnlich verkündet Ezech. 34, 17. 18., dafs Gott zwischen den Schaafen und Böcken richten, und die letzteren von den Unbilden der ersteren befreien werde. Das *Verbum* פָּקַד mit עַל: besuchen zur Strafe, mit dem *Acc.*: besuchen nur wohlzuthun. Das כִּי gibt den Grund der über die bösen Obern zu verhängenden Strafe an. Es ist diefs die zärtliche Sorge des Herrn für sein Volk, und sein Wille es aus dem Elende zu befreien. Sie sind seine Heerde; darum kann er nicht länger leiden, dafs sie von schlechten Hirten zu Grunde gerichtet wird. — Das letzte Glied erklären Jonathan, Jarchi, Kimchi, Jahn, A.: er macht sie gleich einem Pferde, dessen Vortrefflichkeit im Kriege ist, also zu einem trefflichen Kriegesrofs. Allein die Erklärung: er macht sie zu seinem

Prachtrofs im Kriege, hat nicht nur die Accente für sich, sondern auch, was bei Sacharjah von bedeutendem Gewicht ist, die gröfsere Kühnheit und Erhabenheit des Bildes. Judah ist hier in dem Kriege, welchen der Herr gegen die Unterdrücker seines Volkes führt, sein stattliches, reichgeschmücktes Kampfrofs, ebenso wie früher Judah sein Bogen, und Ephraim sein Pfeil. Das כְּ steht nicht selten, wo ein Gegenstand nicht als von dem mit ihm verglichenen verschieden, sondern vielmehr als seiner Idee vollkommen entsprechend dargestellt werden soll, ohne dafs es in solchem Falle die Natur einer Vergleichungspartikel verliert, da es eben mit der Idee den Gegenstand vergleicht. So z. B. Jes. 1, 7.: „Verwüstung ist, wie eine Verödung durch Fremde" obgleich die angekündigte Verödung selbst durch auswärtige Feinde bewirkt werden sollte, v. 8.: „Jerusalem ist, wie eine belagerte Stadt", obgleich sich dem Propheten Jerusalem selbst in der inneren, nicht, wie gewöhnlich fälschlich angenommen wird, in der äufseren Anschauung, als belagert darbietet. Ein Prachtpferd, סוּס הוֹד, ist ein ausgesuchtes Pferd, wie es ein irdischer König im Kriege zu reiten pflegt, stattlich von Natur und geziert mit kostbaren Decken und anderem Schmucke.

V. 4. Aus seiner Mitte wird der Eckstein, aus ihr Pflock und Kriegsbogen seyn, aus ihr wird hervorgehen jeder Herrscher. Dafs man die *suff.* in מִמֶּנּוּ nicht etwa mit einigen Ausll. auf Gott beziehen dürfe, sondern sie auf Judah beziehen müsse, geht schon allein aus der Parallelst. Jerem. 30, 21.: „und es wird seyn sein Gewaltiger *(coll.)* aus ihm und sein Herrscher wird aus seiner Mitte ausgehen" hervor, welche der Prophet hier offenbar vor Augen gehabt hat. Der Sinn: zur vollkommenen Freiheit gelangt durch den Beistand des Herrn, der ihren Waffen Sieg verleiht, werden sie jetzt Herrscher und Beamte aus ihrer Mitte, und eine selbstständige Kriegesmacht erhalten, und während sie früher fremden Eroberern preisgegeben waren, jetzt selbst aus-

wärtige Völker in Schrecken setzen. — Die Bedeutungen von פִּנָּה werden von Winer so geordnet. 1. *angulus.* 2. *turris muralis. Nam in angulis murorum exstrui solebant turres et propugnacula.* 3. *vir princeps, qui est propugnaculo, dux.* Allein diese Anordnung ist offenbar unrichtig. Die häufige bildliche Bezeichnung der Fürsten oder Volksobern durch Ecke oder Eckstein gründet sich vielmehr auf den Vergleich des Staates mit einem Gebäude, das auf dem Fürsten als auf seinem Ecksteine ruht. Dieſs geht hervor aus Stellen, wie Ps. 118, 22.: „der Stein, den die Bauleute verworfen, ist zum Eckstein geworden". Jes. 28, 16.: „ich gründe in Zion eine kostbare Ecke gegründeter Gründung". Nicht ganz richtig ist auch die Behauptung von Gesenius (z. d. St.), daſs פִּנָּה in solchem Falle gradezu Eckstein bedeute, und also für אֶבֶן הַפִּנָּה, oder רֹאשׁ הַפִּנָּה stehe. Das Ganze wird vielmehr genannt für den Theil, welchen es einschlieſst, ohne daſs man deshalb annehmen dürfte, daſs beide dadurch sprachlich identificirt werden. Einem ähnlichen Misgriffe begegneten wir schon bei den Ecken des Altars Cap. 9, 16. und er kommt auch aufserdem bei den Ausll. häufig vor, z. B. in der Annahme, daſs שֹׁרֶשׁ, Wurzel, bei Jesaias einige Male gradezu: Wurzelschöſsling bedeute. Das Gegentheil von dem, was Sacharjah hier Judah, weissagt Jerem. 51, 26. Babel: „sie werden nicht mehr nehmen von dir einen Stein zur Ecke und einen Stein zur Grundlage", wozu Michaelis richtig bemerkt: „*sensus: non erit amplius de gente Chaldaeorum, qui reipublicae sustentaculum, h. e. rex aut princeps futurus sit*". Die Falschheit der Annahme von Mark, daſs פִּנָּה hier, wie an einigen andern Stellen, Festungswerke bezeichne, welche an den Ecken der Mauern angelegt wurden, geht schon aus dieser und der andern schon angeführten Parallelst. des Jeremias, aufserdem aber auch aus dem nothwendig eine figürliche Auffassung erfordernden יָתֵד hervor. Dieses letztere Wort ist sehr treffend

erläutert worden von Lowth zu Jes. 22, 23., wo es von Eljakim heifst: „ich schlage ihn ein als einen Pflock an einem festen Orte — und man hängt an ihn alle Pracht des Hauses seines Vaters". Man pflegt im Orient die inwendige Seite der Gemächer mit Reihen von grofsen Nägeln oder Pflöcken zu versehen, welche gleich bei der Errichtung der Mauer in sie hineingearbeitet werden (vgl. Chardin, in Harmars Beobachtungen 3. S. 49.). An diese festen, schön gearbeiteten Nägel hängt man allerhand Hausrath auf. Sie dienen daher zu einem passenden Bilde für diejenigen Männer, welche die Stützen und Halter des ganzen Staatswesens sind. Dagegen ist diese Stelle des Jesaias sowohl, wie die unsrige, von Gesenius sonderbar misverstanden worden. „יָתֵד — sagt er — Nagel oder Pflock steht hier gradezu für einen festen Wohnsitz. Esr. 9, 8. und Sach. 10, 4." — Wie kann man aber einen festen Wohnsitz an einem festen Orte einschlagen! wie pafst dann v. 24., wo es von Sebnah heifst: „dann wird weichen der Pflock eingeschlagen an einem festen Orte, und er wird abgehauen und fällt, und es bricht die ganze Last, welche auf ihm hängt". Wie kann man auch nur bei der oberflächlichsten Ansicht die Bedeutung „fester Wohnsitz" an unserer Stelle passend finden? Parallel ist noch Ez. 15, 3., wo der Prophet, Israel mit einer wilden Rebe vergleichend, sagt: „Nimmt man wohl von ihr einen Pflock, um daran zu hängen alle Geräthe?" Dagegen sind ganz abzusondern diejenigen Stellen, wo von den Pflöcken, mit denen man das Zelt befestigte, Bilder entnommen werden. — Der Kriegesbogen steht hier individualisirend für die militärische Macht, oder den *apparatus bellicus* überhaupt. So nicht selten: den Bogen zerschmettern, oder aus der Hand schlagen f., wehr- und waffenlos machen. 1 Sam. 2, 4. Ez. 39, 3. Hos. 1, 5. — Nach der gewöhnlichen Annahme der Ausll. soll das נֹגֵשׁ hier in der Bedeutung Regent, im guten Sinne stehen. Allein die Stellen, auf die man sich für diese Bedeutung beruft, sind nicht beweisend. Jes. 3, 5. 12. steht das Wort offenbar

von tyrannischen Herrschern, und Jes. 60, 17.: „ich setze deine Obrigkeit zum Frieden und deine Herrscher נְגְשַׂיִךְ, zur Gerechtigkeit", findet offenbar eine Beziehung auf die früheren tyrannischen Herrscher statt, wie dieſs aus dem unmittelbar vorhergehenden: „statt des Erzes bringe ich Gold, statt des Eisens Silber" hervorgeht. Man hat aber nicht den geringsten Grund die gewöhnliche Bedeutung hier zu verlassen; sobald man nur die Härte und Strenge, welche in dem Worte liegt, nicht auf das Bundesvolk, sondern auf dessen Feinde bezieht. Richtig Calvin: *„potientur imperio contra vicinos, et exigent ab illis tributum, aut vectigal, quemadmodum victores solent a subditis"*. Ähnlich Jes. 14, 2.: „sie nehmen gefangen, die sie gefangen führten, und herrschen über ihre Tyrannen". Diese Erklärung hat auch das für sich, daſs nach ihr das Folgende sich sehr passend anschlieſst.

V. 5. Und sie sind Helden, zertretend Straſsenkoth im Kriege, und sie kämpfen, denn der Herr ist mit ihnen, und zu Schanden werden die Reuter. Das כְּ steht hier wieder so, wie v. 3. So selbst in der Prosa Neh. 7, 2: er ist wie ein treuer Mann, s. v. a. er entspricht der Idee, er ist das leibhaftige Bild eines treuen Mannes. Das בּוֹסִים בְּטִיט חוּצוֹת übersetzen mehrere, wie Calvin, Mark, Michaelis: „zertretend (ihre Feinde nämlich) im Straſsenkoth". Der letztere soll individualisirende Bezeichnung aller Hindernisse und Schwierigkeiten seyn, welche das Bundesvolk mit groſser Standhaftigkeit besiegen werde. Diese Erklärung hat auſser der groſsen Mattigkeit des Sinnes noch die Parallelst. Mich. 7, 10. gegen sich, wo der Straſsenkoth als Bild der Feinde selbst erscheint, nur mit dem Unterschiede, daſs sie dort damit verglichen werden, („meine Augen schauen meine Feindinn, jetzt wird sie zur Zertretung wie Straſsenkoth"), während der kühnere Sacharjah sie gradezu als solchen bezeichnet. Würklich haben auch schon nicht wenige ältere Ausll., wie Jonathan, Theodoret, Cyrillus, Grotius, un-

sere Stelle so aufgefafst, und diese Auslegung würde sich gewifs, zumal da sie auch durch Cap. 9, 15.: „sie zertreten Schleudersteine" bestätigt wird, allgemeine Geltung verschafft haben, wenn nicht die Construction des *Verbi* בּוּס mit nachfolgendem בְּ, während es sonst immer den *Accus.* bei sich hat, Schwierigkeit gemacht hätte. Die Art, wie Gesenius in dem *thesaurus* diese Schwierigkeit löst: „*et erunt instar heroum, qui hostes conculcant in bello, sicut*, ב *pro* כ, *lutum platearum*", ist eben nicht geeignet dieser Auslegung Anhänger zu verschaffen. Das Richtige ist vielmehr Folgendes. Das בּוּס steht hier nicht wie gewöhnlich in transitiver, sondern in intransitiver Bedeutung, eigentl.: sie zertreten, oder sie treten einher, auf Strafsenkoth. Ganz ähnlich wird Ps. 49, 15. das sonst transitive synonyme רָדָה mit בְּ der Person verbunden, וַיִּרְדּוּ בָם, sie werden auf ihnen herumtreten. Hier wird die intransitive Bedeutung selbst durch die Form angedeutet. Die Participialform קוֹם ist nämlich nicht wie gewöhnlich, und selbst noch von Ewald p. 406. angenommen wird, eine seltnere Contraction des *Part. transitivum*, sondern sie ist eine Participialform des intransitiven *Kal.* Diefs geht schon daraus hervor, dafs sie nur bei intransitiven *Verbis* vorkommt, z. B. קוֹם, אוֹר, בּוֹשׁ. Die einzigen Formen, wo es in transitiver Bedeutung vorkommen soll, das גּוֹחִי Ps. 22, 10. und das גּוֹזִי Ps. 71, 6. beruhen, wie sich leicht zeigen läfst, auf falscher Erklärung. Das *Verbum* גּוּחַ kommt nie, auch nicht Micha 4, 10., in transitiver Bedeutung vor, und das גֹּחַ kann daher auch an der angef. St. nicht als *Partic.* aufgefafst werden; das גּוֹזִי ist nicht von גּוּז, sondern von גָּזָה abzuleiten (vgl. Gesenius und Winer s. v.). — In dem גִּלְחֲמוּ, sie kriegen, liegt ein Gegensatz gegen das bisherige passive Verhalten des Bundesvolkes, seine unthätige Unterdrückung. Aus verachteten Sclaven werden jetzt durch den Beistand des Herrn tapfere Krieger. Dagegen werden ihre bisherigen Unterdrücker,

die stolzen feindlichen Reiter, mit Schmach und Schande bedeckt. Das Passende des letzteren Gegensatzes macht es rathsam das הֹבִישׁוּ mit allen alten Übersss. intransitivisch aufzufassen, wie es denn auch so Cap. 9, 5. und unten v. 11. vorkommt. Die Reuterei wird auch Dan. 11, 40. als die Hauptstärke des Heeres der Griechischen Beherrscher Syriens, namentlich des Antiochus Epiphanes bezeichnet.

V. 6. Und ich stärke das Haus Judah, und gewähre Heil dem Hause Joseph, und ich mache sie wohnen, denn ich erbarme mich ihrer, und sie sollen seyn, als ob ich sie nicht verworfen hätte, denn ich bin der Herr ihr Gott und will sie erhören. Die Beziehung, in welcher diese Verheifsung auf die Zeitverhältnisse des Sacharjah stand, entwickelt treffend Calvin: „*Prosequitur Zach. eandem doctrinam, nempe opus illud redemtionis, cujus principium cernebant Judaei, non fore mutilum, quia dominus tandem implebit, quod coepit facere. Neque enim poterant acquiescere Judaei in illis principiis, quae vix centesima ex parte respondebant promissionibus dei. — Ergo in eo nunc insistit propheta, ut Judaei patienter quiescant, donec tempus maturum advenerit, quo dominus ostendat, se non aliqua tantum ex parte, sed in solidum populi sui esse redemtorem*". Das הוֹשַׁבוֹתִים wird von den meisten Ausll. nach dem Vorgange von Kimchi und Abenesra als eine *forma mixta* genommen aus הֲשִׁיבֹתִים, Hiph. von שׁוּב, uud aus הוֹשַׁבְתִּים, Hiph. von יָשַׁב. Der Prophet soll vermittelst dieser künstlichen Zusammensetzung mit Einem Worte ausdrücken, was Jerem. Cap. 32, 37. durch einen ganzen Satz: וַהֲשִׁיבֹתִים אֶל־הַמָּקוֹם הַזֶּה וְהוֹשַׁבְתִּים לָבֶטַח. Allerdings hat diese Annahme das durchgängig bei Sacharjah im Verhältnifs zu den Parallelstellen bei älteren Propheten wahrnehmbare Streben nach Kürze für sich, als deren Erzeugnifs die seltsame Composition, zumal auf das Zeitalter des Sacharjah geschen, nicht auffallen dürfte, wenn sich gleich

aufserdem kein Beispiel einer solchen *forma mixta* vorfindet. Nichtsdesto weniger aber erweist ein anderer Grund die Annahme derer als die richtige, welche behaupten, Sacharjah habe aus einer in jener späten Zeit, aber auch nur in ihr, erklärlichen Verwechselung der *Verba* עו mit den פי, diese abnorme Form statt der regelmäfsigen הוֹשִׁבְתִּים gesetzt, (vgl. Ewald p. 489.). Die Erwähnung der Rückkehr ist hier nämlich noch gar nicht an ihrer Stelle; ihre Schilderung beginnt erst v. 8.; hier redet der Prophet noch von Juda und Israel zusammen; das erstere war aber schon zurückgekehrt; nur dem zweiten, welches sich, wenigstens seiner grofsen Masse nach, noch im Exile befand, wird im Folgenden die Rückkehr verheifsen. Das Wohnen hier mit besonderer Emphase. Bisher waren die Mitglieder des Bundesvolkes in ihrem eignen Lande unter der Fremdherrschaft wie Fremdlinge gewesen. Jetzt erst, nach Besiegung und Vertreibung ihrer Unterdrücker, sollen sie seine eigentlichen Bewohner und Besitzer werden, wie sie es in den Zeiten vor dem Exil gewesen. Ähnlich Ez. 36, 11.: „ich mache euch wohnen, wie in eurer Vorzeit, und thue euch gut, wie in eurer Vergangenheit". Das: „und sie sollen seyn" und das: „und ich will sie erhören", die losere Hebräische Verbindung für: darum sollen sie seyn, darum will ich sie erhören. Gottes erbarmende Gnade und sein Bundesverhältnifs zu dem Volke Israel ist der Grund der Errettung desselben, vgl. Jes. 41, 17.: „ich Jehovah (der theokratische Name Gottes) will sie erhören. Ich der Gott Israels will sie nicht verlassen".

V. 7. Und es ist wie ein Held Ephraim, und es freut sich ihr Herz wie Wein, und ihre Söhne sehen es und freuen sich, es frohlockt ihr Herz im Herrn. Der Prophet beschäftigt sich von diesem Verse an ausschliefslich mit Ephraim. Zuerst verheifst er, dafs auch Nachkommen der Bürger des ehemaligen Reiches der zehn Stämme an dem glorreichen Kampfe theilnehmen werden, dann gibt er die gröfsere

Verheifsung, dafs nach diesem Kampfe auch die gröfsere während desselben noch in allen Ländern zerstreute Masse des Volkes ins Vaterland und in das alte Bundesverhältnifs zum Herrn zurückkehren werde. Diese angelegentliche und ausführliche Beschäftigung mit Ephraim erklärt sich, wie schon Calvin richtig gesehen, aus den Zeitverhältnissen des Propheten, und nur aus ihnen. Waren schon die Weissagungen der älteren Propheten in Bezug auf Judah damals erst ihrem Anfange nach in Erfüllung gegangen, und bedurften daher, damit sich das Volk nicht getäuscht glaube, der Wiederaufnahme, so noch vielmehr die in Bezug auf Ephraim. Die grofse Masse seiner Mitglieder befand sich noch im Exil, wenn gleich ein Theil derselben sich an die rückkehrenden Judäer angeschlossen hatte, (vgl. Jahn Archäol. 2, 1. p. 236. ff.), und die Hoffnung auf die von den Propheten verheifsene dereinstige grofse Wiederherstellung hatte in der Gegenwart nur einen schwachen Anknüpfungspunkt. — Über das: „wie Wein", ist zu vergl. was zu 9, 15. bemerkt worden. Ein ähnlicher blos angedeuteter Vergleich ist das: „wie Potasche", Jes. 1, 25., f., wie Potasche reinigt, vgl. andere Beispiele bei Ewald p. 614. Dafs die Söhne der Ephraimiten an ihrem Glücke Theil nehmen werden, zeigt an, dafs dasselbe nicht ein blos vorübergehendes seyn wird. Bei dem וְרָאוּ hat man als Object den ganzen Inbegriff der vorhergehenden Heilsverkündung hinzuzudenken. Die Construction des *Verbi* גִּיל mit בְּ erklärt sich daraus, dafs die Freude als in dem Herrn ruhend gedacht wird.

V. 8. Der Prophet geht jetzt von dem Theile der Ephraimiten, der an dem Kampfe der Judäer gegen die Griechen theilnehmen wird, zu dem weit gröfseren über, der sich alsdann noch im Exil befindet. — Ich werde ihnen zischen und sie sammeln, denn ich habe sie erlöst, und sie werden zahlreich, wie sie es früher waren. Das Bild des Zischens ist vom Bienenvater hergenommen, der durch Pfeifen die Bienenschwärme aus den Stöcken und in dieselben

lockt, vgl. Lowth zu Jes. 5, 26. Die Bedeutung des Bildes an u. St. ist treffend von Calvin entwickelt worden: „*Per verbum sibilandi intelligit Sach., non fore opus hoc arduum deo, sicuti solemus metiri ejus opera sensu carnis nostrae. Quum ergo Judaeis objicere promtum esset, per varias terras et sub diversis gentibus fratres suos esse dispersos, ita ut collectio minime esset credibilis, propheta occurrit dicens: solo sibilo vel solo nutu deum posse ipsos reducere in patriam, — utcunque totus mundus eorum reditum impediat. Conjungi ergo debent haec duo verba: sibilabo illis et congregabo eos: quasi dixisset illis Sach., sufficere deo solum nutum, ubi volet populum suum colligere*". — Denn ich habe sie erlöst. Dieſs ist von dem göttlichen Rathschlusse zu verstehen. Sobald dieser einmal gefafst worden, kann nichts die Ausführung hindern. Es fragt sich nun, von welcher Zurückführung hier die Rede ist. Grotius meint, der Prophet kündige hier an, die Siege der Makkabäer und der glückliche Zustand des Landes nach denselben, werde vielen bisher noch in der Fremde befindlichen Isrraeliten ein Anreiz zur Rückkehr seyn. Allein durch diese Beziehung wird der Sinn der weit umfassenderen Verheifsung wenigstens nicht erschöpft, zumal da v. 9. die Rückkehr der Exulanten mit ihrer Bekehrung in enge Verbindung gesetzt wird. Die Rückkehr der Bürger des Zehnstämmereiches im Ganzen und Grofsen gehört bei den Propheten immer zu den Messianischen Hoffnungen. Man mufs daher mit Calvin, Mark u. A. annehmen, dafs der Prophet hier wenigstens vorzugsweise die Wiederaufnahme der Israeliten in die Theokratie durch Christum vor Augen habe. Dafs diese als Rückkehr nach Palästina, dem Sitze der Theokratie zur Zeit des Propheten, dargestellt wird, rechtfertigt sich aus dem allgemeinen Charakter der prophetischen Rede (vgl. 1, 1 p. 312. ff.), und hat bei einem Propheten, bei dem das Bild überhaupt so sehr vorherrscht, wie bei Sacharjah (vgl. z. B. v. 11.) am wenigsten Schwierigkeit.

Treffend Calvin: „*significat propheta, Christum sic fore caput ecclesiae, ut colligat ex omnibus terrae partibus Judaeos, qui prius dispersi fuerant: atque ita extendatur restitutio promissa ad omnes tribus*".

V. 9. Und ich werde sie säen unter den Völkern, und in den fernen Landen werden sie sich mein erinnern, und mit ihren Kindern wieder aufleben und zurückkehren. — Das Exil, welches ein Zeichen der immerwährenden Verstofsung Israels zu seyn schien, soll grade ein Mittel zu seiner Bekehrung und Wiederherstellung seyn. Diefs hatte schon Moses geweissagt, Deut. 4, 27. ff.: „Der Herr wird euch zerstreuen unter den Völkern. — Und ihr werdet dort dienen fremden Göttern. — Endlich aber werdet ihr den Herrn euren Gott suchen und ihn finden, weil ihr ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele suchen werdet. In deiner Noth wirst du dereinst zurückkehren zum Herrn". Ebenso Ezechiel, Cap. 6, 11.: „Und es gedenken ihre Entronnenen an mich unter den Heiden, wo sie gefangen sind — und verabscheuen sich selbst wegen des Bösen, das sie gethan; — und erkennen, dafs ich der Herr bin". Diese Weissagung, welche in Bezug auf die Judäer schon zum Theil durch die Sinnesänderung, welche mit ihnen im Exil vorging, und durch die darauf erfolgte Rückkehr in Erfüllung gegangen war, nimmt Sacharjah hier in Bezug auf die Israeliten wieder auf. Das *Verbum* זָרַע wird häufig von der Zerstreuung des Bundesvolkes, als Strafe, gebraucht. Mit dieser Bedeutung allein reicht man aber hier nicht aus; Context und Parallelismus erfordern, dafs das: und ich werde sie säen, wenigstens zugleich etwas erfreuliches in sich enthalte. Die zerstreuten, und in der Folge noch mehr zu zerstreuenden Israeliten, ist der Sinn, sollen ein von Gott gesäeter Saame seyn, welcher reiche Früchte tragen wird. Ein ganz ähnlicher Doppelsinn, Gott wird zerstreuen, und Gott wird säen, findet bei dem Namen Jesreel statt, welchen Hoseas dem einen seiner Söhne, dem Typus des Israe-

litischen Volkes beilegt, vgl. Cap. 1, 4. 2, 24. Merkwürdig ist hier die durch den Erfolg bestätigte Ankündigung einer noch weiteren Zerstreuung der Israeliten, wie die damalige. In dem: und sie leben, wird mit einem Worte das Bild angedeutet, was Ezechiel Cap. 37. so herrlich ausgeführt hat, vgl. z. B. v. 14.: „und ich gebe meinen Geist in euch, und ihr lebt auf, und ich mache euch ruhen in eurem Lande". Das mehrfach falsch gedeutete: mit ihren Kindern, bezeichnet auch hier, wie v. 7., das nicht vorübergehende der Wohlthat. Dieſs zeigt die Parallelst. des Ezechiel Cap. 37, 25.: „Und sie bewohnen das Land, welches ich meinem Knechte Jakob gegeben habe, sie und ihre Kinder, und ihre Kindeskinder bis in Ewigkeit".

V. 10. Und ich führe sie zurück aus dem Lande Ägypten, und aus Assur will ich sie sammeln und zum Lande Gilead und Libanon will ich sie bringen, und sie sollen keinen Raum finden. Dieser Vers ist eine Individualisirung des vorigen. Schwierigkeit macht hier den Ausll. die Nennung Ägyptens als eines Landes, aus welchem die Exulanten zurückgeführt werden sollen, während sich doch in der Geschichte keine Wegführung der Bürger des Zehnstämmereiches nach Ägypten nachweisen läfst. Die meisten nehmen an, bei der Vernichtung des Zehnstämmereiches durch die Assyrer, haben sich manche seiner Bürger der Deportation durch die Flucht nach Ägypten entzogen. Bedenklich ist es freilich schon, dafs hievon die Geschichte ganz schweigt. Allein auch wenn man das *factum* zugibt, kann unsere Stelle doch nicht darauf bezogen werden. Die Vergleichung von v. 11. nämlich zeigt, dafs man sich die Ägypter, ebenso wie die Assyrer, als gewaltsame Unterdrücker der Israeliten zu denken hat, während sie in jenem Falle als solche erscheinen würden, welche den Israeliten gastliche Aufnahme gewährten. Es bleibt also nichts anders übrig, als anzunehmen, dafs Ägypten hier nur insofern genannt wird, als es das erste Land gewesen, in dem sich die Israeliten in drückender Gefangenschaft befanden, (vgl.

Jes. 52, 4.: „mein Volk zog im Anfang nach Ägypten herab, um dort zu wohnen, und Assur that ihm am Ende Gewalt an"), dafs es bildliche Bezeichnung der Länder ist, in welchen sich die Bürger des Zehnstämmereiches zur Zeit des Propheten im Exil befanden, nnd in Zukunft darin befinden sollten. Den Übergang zu dieser Darstellungsweise zeigen Stellen, wie Jes. 10, 24.: „Fürchte dich nicht mein Volk vor Assur, welcher dich mit dem Stabe schlägt, und seine Ruthe wider dich erhebt wie Ägypten" בְּדֶרֶךְ מִצְרָיִם. Bei der durchgängigen Sitte der Propheten nun, wie der Dichter überhaupt, den Vergleich anstatt der verglichenen Sache zu setzen, war hievon zu der an unserer Stelle herrschenden Darstellung ein leichter Übergang. Für dieselbe lassen sich aber nicht etwa nur Analogieen (vgl. 1, 1. p. 313. ff. und oben zu Cap. 5, 10.) sondern es lassen sich sogar Stellen beibringen, wo grade Ägypten anf ganz ähnliche Weise gesetzt wird. Die beiden merkwürdigsten sind Hos. 8, 13.: „Jetzt wird er gedenken ihrer Sünden und bestrafen ihre Missethat; sie werden nach Ägypten zurückkehren". Cap. 9, 3.: „sie werden nicht wohnen im Lande des Herrn, und Ephraim kehrt zurück nach Ägypten, und in Assur werden sie Unreines essen". Dafs hier die Länder, in welche die Israeliten in Zukunft gefangen geführt werden sollten, bildlich durch Ägypten bezeichnet werden, ein Land, in welchem die Israeliten zuerst gefangen gewesen, und wohin eine Zurückführung anzunehmen dem Propheten, der die Gefahr überall nur von den Assyrern erwartet, gar nicht in den Sinn kommen konnte, liegt am Tage. Merkwürdig ist noch, dafs der Prophet Cap. 9, 6., das Bild sogar weiter ausmahlend, Memphis als eine Stadt nennt, wo die Israeliten ihr Grab finden werden. — Steht es nun aber fest, dafs Sach. hier nicht das eigentliche Ägypten meint, so darf auch bei dem damit verbundenen Assur hier und v. 11. nicht an ein einzelnes abgegränztes Reich gedacht werden. Assur steht vielmehr hier ebenfalls als bildliche Bezeichnung derjenigen Reiche, in welchen

sich die Israeliten während der Zeit des Propheten im Exil befanden und nach ihr darin befinden sollten. Durch diese Nachweisung ist aber der Beweis, den man aus unserer Stelle gegen die Integrität des Sacharjah entnommen hat, (vgl. z. B. Bertholdt, Einl. 4, p. 1714. 24.) noch nicht vollkommen entkräftet. Es fragt sich ja immer noch, wie ein nachexilischer Prophet zum Typus der Bedränger seines Volkes die Ägypter und Assyrer, mit Übergehung der Feinde, welche ihm am verderblichsten geworden, der Chaldäer wählen konnte. Diese Schwierigkeit würde eine unüberwindliche seyn, wenn hier von den Judäern allein, oder auch nur von dem Ganzen des Bundesvolkes die Rede wäre. Wenn es z. B. Jes. 27, 13. heifst: „es kommen die Vertriebenen im Lande Assur und die Verstofsenen im Lande Ägypten und beten an vor dem Herrn auf dem heiligen Berge zu Jerusalem", so wird, obgleich Ägypten und Assur hier ebenfalls typisch stehen, wie diefs Gesenius ganz richtig bemerkt („statt der verschiedenen Länder der Welt, in welche die Juden zerstreut sind, werden hier Assyrien und Ägypten genannt"), doch immerfort Kleinert Recht behalten, (über die Ächtheit des Jes., 1, p. 317. ff.), wenn er diese Stelle als einen unwiderleglichen Beweis gegen die exilische Abfassung des ganzen Stückes Cap. 24 — 27. und für die Ächtheit desselben betrachtet. Oder, wenn Jes. Cap. 19, 23. ff. Ägypten und Assur als die beiden bisher dem Bundesvolke und einander feindlichsten Reiche genannt werden, welche in der Messianischen Zeit mit dem Bundesvolke und mit einander durch das Band der gemeinsamen Verehrung des Herrn eng verbunden seyn, und im friedlichsten Verkehr leben sollen, so wird schon dadurch die Ächtheit dieses Stückes hinreichend gerechtfertigt. Allein hier ist die Schwierigkeit nur eine scheinbare. Der Prophet redet einzig und allein von den Ephraimiten. Für diese waren ja Ägypten und Assyrien würklich einzig und allein die gefährlichsten Feinde der Vorzeit; daher auch nur sie, nicht die Chaldäer, bei deren Auftreten ihr Staat schon

vernichtet war, geeignet zum Typus der Feinde überhaupt. Sacharjah stand in dieser Beziehung noch ganz auf dem Standpunkte, wie Hoseas, welcher Cap. 11, 11., in Bezug auf die Israeliten weissagt: „sie werden zurückkehren aus Ägypten und Assur". Übrigens hat der Prophet gewifs die angeführten Stellen, in welchen, wie hier, Ägypten und Assur in derselben Beziehung mit einander verbunden wird, ausdrücklich vor Augen gehabt. — Die ganze Beweisführung dient zugleich zu zeigen, wie wenig Recht man hat gegen die bildliche Auffassung der Zurückführung in das gelobte Land zu protestiren. Kann nicht geläugnet werden, dafs die Länder, aus welchen die Israeliten zurückzuführen sind, nur als Typen aufgefafst werden dürfen, was will man wohl dagegen einwenden, wenn das Land, in welches sie zurückgeführt werden sollen, ebenfalls als Typus aufgefafst wird? — Das Land Gilead und Libanon, ist hier nicht etwa, wie die meisten Ausll. annehmen, Bezeichnung des ganzen gelobten Landes, sondern speciell des ehemaligen Gebietes der 10 Stämme. Dieses zerfiel in zwei Theile, den transjordanensischen, das Land Gilead, und den cisjordanensischen, welcher sich an den Libanon hin erstreckte und daher passend von ihm benannt werden konnte. — Das *Verbum* מָצָא findet sich auch Num. 11, 22. und Jos. 17, 16. (vgl. Maurer z. d. St.) in Kal und Niphal in der Bedeutung hinreichen, so dafs man hier nicht nöthig hat eine Ellipse *(non invenietur eis, scil. locus sufficiens)*, wie sie an jenen Stellen nicht zulässig ist, anzunehmen.

V. 11. Und der Herr geht durch das Meer, die Noth, und schlägt im Meere die Wellen, und es werden zu Schanden alle Fluthen des Nil, und herabgestürzt wird der Stolz Assurs, und der Stab Ägyptens wird weichen. — Die früheren Errettungen des Bundesvolkes dienten demselben zum Unterpfande der zukünftigen, indem sie zugleich die Kraft und den Willen des Herrn, der ja zu allen Zeiten derselbe ist, ihm zu helfen, offenbarten. Es ist da-

her nichts natürlicher, als dafs die Propheten bei der Schilderung der Zukunft die Vergangenheit ins Gedächtnifs zurückrufen, und auf diese Weise den Herrn gleichsam auffordern sich nicht selbst ungleich zu werden, und das Volk im Glauben an die dem sichtbar Erscheinenden widersprechende Verheifsung stärken. Dieſs geschieht nicht selten, indem Vergangenheit und Zukunft vergleichend nebeneinander gestellt werden; vgl. z. B. Jes. 51, 9.: „erwecke dich, ziehe Kraft an, du Arm Jehovahs, erwecke dich, wie die Tagen der Vorzeit, wie die alten Geschlechter. — Bist du es nicht, der das Meer austrocknete, die Wasser des grofsen Abgrundes, der die Tiefen des Meeres machte zum Wege, auf dem die Erlösten hindurchgingen?" Ebenso häufig aber brauchten sie das Vergangene gradezu zum Typus für die Zukunft; sie trugen das erstere in seiner individuellen Bestimmtheit auf die letztere über, was sich theils aus dem der Poesie überhaupt eigenthümlichen Ineinanderfliefsen von Bild und Sache, theils speciell aus dem Wesen der Weissagung erklärt. So heifst es Jerem. 31, 2.: „es findet Gnade in der Wüste das Volk, das vom Schwerte übrig geblieben; der Herr geht, Israel zur Ruhe zu bringen", d. h., so wie der Herr sich einst in der Wüste über sein wegen seines beständigen Abfalls hart geplagtes Volk erbarmte, und den Überrest desselben nach Canaan führte: so wird er auch in seiner gegenwärtigen selbstverschuldeten Noth sich sein erbarmen, und es ins Vaterland zurückgeleiten. So Hos. 2, 16. 17.: „ich führe sie in die Wüste, und rede zu ihrem Herzen und gebe ihr ihre Weinberge von dort, und das Thal Achor zum Thore der Hoffnung", f. so wie ich Israel ehemals in der Wüste durch erfreuliche Verheifsungen erquickte, und es dann gleich beim Eingange in das Land Canaan durch den Anblick der fruchtbaren Gegend mit freudigen Hoffnungen erfüllte: so will ich es auch in Zukunft erquicken und reichlich segnen. Besonders merkwürdig aber ist die Stelle Jes. 11, 15. 16., welche Sacharjah so deutlich nachgebildet hat, dafs schon dieſs allein hinreichen mufs,

die Annahme der Abfassung des zweiten Theiles durch einen früheren Propheten sehr verdächtig zu machen, zumal da es auch zugleich dazu dient, andere spätere Propheten, zwischen denen und Sacharjah eine ähnliche Übereinstimmung statt findet, namentlich den Jeremias und Ezechiel, im Verhältnifs zu ihm als selbstständig zu erweisen. — In Bezug auf das Subject von עָבַר sind die Ausll. uneins. Mehrere nehmen als solches das צָרָה. So Calvin: *„transibit in mari afflictio"*, Flügge „eine Plage überzieht das Meer", wogegen schon das hinreicht, dafs das צָרָה nie die active, sondern immer die passive Bedrängung anzeigt. Gewöhnlich nimmt man als Subject das Volk, wo dann aber der gleich ohne äufsere Bezeichnung statt findende Wechsel, da man das folgende: und er schlägt, auf den Herrn beziehen mufs, unnatürlich ist. Das Richtige sah schon Mark. Der Herr ist es, welcher an der Spitze der Israeliten unaufhaltsam durch das Meer hindurchschreitet, und seinen trotzigen Gegner, die tobenden Meereswellen, zu Boden schlägt. „Er geht durchs Fluthenfeld, der Siegesheld". Eine vollkommne Parallele gewährt Ps. 114., wo das Meer, da es den Herrn an der Spitze der Israeliten heranziehen sieht, eilig flieht, der Jordan sich furchtsam zurückwendet. Den Herrn, ihn, der der Seele des Propheten beständig gegenwärtig ist, der allein solche Thaten vollführen kann, den einzigen Erretter seines Volkes, ausdrücklich zu nennen, war unnöthig. Ganz ähnlich Jes. 2, 4. Mich. 4, 3. Hinsichtlich der Auffassung des צָרָה sind die Ausll. sehr getheilt, ohne dafs jedoch die Entscheidung schwierig wäre, da nur Eine Auffassung grammatisch gerechtfertigt werden kann. Nach dem Vorgange der LXX. (ἐν θαλάσσῃ στενῇ), Hieronymus *(in maris freto)*, verbinden mehrere, noch Jahn, das צָרָה mit dem vorhergehenden יָם, in der Bedeutung Meerenge. Dagegen reicht schon der einfache grammatische Grund hin, dafs das יָם dann nicht den Artikel haben könnte, wozu noch kommt, dafs die Hervorhebung der Enge des Meeres hier grade an der unrechten

Stelle wäre, da sie eher dazu dienen würde das göttliche Wunder zu verkleinern; endlich dafs das צָרָה immer nur von Enge in übergetragenem Sinne, nie von physischer Enge vorkommt. Wie wenig in solchen Fällen die Etymologie zum Erweise einer Bedeutung hinreicht, zeigt wohl unser Angst. Andere, wie Mark, Köster (l. c. p. 44.) erklären: „*Jehovah transit per mare cum anxietate*". Allein diese Erklärung gehört der Zeit an, wo man nach Belieben jede Präposition ergänzte, deren man zu bedürfen glaubte, wozu noch kommt, dafs, wie schon bemerkt, das צָרָה nie von activer, sondern nur von passiver Bedrängung vorkommt. Es bleibt daher nichts übrig, als mit Ch. B. Michaelis das צָרָה als Apposition zu nehmen: Er geht durch's Meer, die Noth. Es ist daher nicht blofs ein rohes, alle Analogie und das ganze Wesen der Weissagung unberücksichtigt lassendes Kleben am Buchstaben, wenn die Jüdischen Ausll. nach dem Berichte des Hieronymus unsere Stelle auf einen dereinstigen wunderbaren Durchgang der Israeliten durch die Meerenge zwischen Byzanz und Chalcedon bezogen; es ist zugleich ein grobes Misverständnifs des Buchstabens selbst. Übrigens zeigt die Erklärung des Jonathan *(fient cis miracula et virtutes, sicut factae sunt patribus eorum in mari)*, dafs dieses Misverständnifs selbst bei den Juden kein durchgängiges war. — Der Artikel in בַּיָּם deutet auf ein bestimmtes Meer, den Arabischen Meerbusen, dasjenige wodurch die Israeliten schon einmal geführt worden, vgl. Jes. 11, 15.: „der Herr belegt mit einem Bannfluche die Zunge des Meeres von Ägypten". — In den Worten: er schlägt im Meere die Wellen, liegt eine Personification der Wellen als des von Gott gebändigten Gegners zu Grunde. Die Worte: es werden beschämt alle Fluthen des Nil, enthalten eine deutliche Anspielung auf den Durchgang durch den Jordan. Dieser verhältnifsmäfsig kleine Strom ist dem Propheten aber nicht hinreichend; er nennt statt dessen den Nil, ebenso wie Jesaias Cap. 11, 15., den Euphrat. Den letzteren wollen auch hier

mehrere Ausll., wie Grotius und Mark, unter dem יְאוֹר verstehen; Jahn denkt an den Jordan. Allein beide Annahmen sind unzulässig. Allerdings kommt das Jeor Hiob 28, 10 in der Bedeutung Strom überhaupt, bei Dan. 12, 5. ff. vom Tigris vor. Allein an unserer Stelle zeigt das Fehlen des bei Daniel vorhandenen Artikels, dafs das Wort als *Nomen proprium* steht. Als solches kann es aber nur den Nil bezeichnen. — Dafs in den letzten Worten Assur und Ägypten als die mächtigsten Dränger der Israeliten in der Vorzeit nur als Typen seiner tyrannischen Herrscher überhaupt stehen, ist schon früher gezeigt worden. Parallelst. sind Jes. 10, 27. 14, 25. 9, 3.

V. 12. Und ich stärke sie in dem Herrn und in seinem Namen werden sie wandeln, spricht der Herr. In dem בַּיהוָה wird der Herr als derjenige bezeichnet, in welchem die Kraft Israels ruht. Die Setzung des Nomens statt des Pronomens ist emphatisch. Sie soll darauf aufmerksam machen, was es heifst, vom Herrn, dem Allmächtigen und dem Liebenden, Stärke erhalten. Der Name des Herrn bezeichnet den ganzen Inbegriff seiner Vollkommenheit, wie er durch seinen Namen, das Abbild und den Ausdruck seines Wesens, bezeichnet wird. Ein Wandel, der in diesem Namen sich befindet, ist ein solcher, in dem sich diese Vollkommenheit in ihrer ganzen Stärke offenbart. Das Wandeln kann hier nach Context und Parallelismus nicht auf das Verhalten, sondern es mufs auf das Ergehen bezogen werden.

Cap. 11.

Bisher hatte der Prophet vorzugsweise (vergl. jedoch Cap. 5.) nur die erfreuliche Seite des grofsen Gemäldes der Zukunft des Bundesvolkes in seinen Weissagungen abgebildet; hier bietet sich ihm plötzlich eine andere Scene dar, und erst indem er sie seinen Hörern und Lesern vorführt, wird die bisher

zwar richtige aber einseitige Darstellung der Zukunft vollendet, und dem Misbrauche vorgebeugt, den fleischlicher Sinn eben von dieser einseitigen Darstellung machen konnte. Sehr treffend Calvin: „*Videntur haec inter se pugnare; sed oportuit priore loco Judaeis proponi dei beneficia, ut alacrius incumberent ad templum aedificandum, et scirent non frustra se operam consumere. Nunc etiam adjungi oportuit diversam admonitionem, ne hypocritae fallaci illarum promissionum fiducia obdurescerent, quemadmodum fieri solet. Deinde ut fideles sibi metuerent in tempore, atque ita solliciti incederent coram deo: quia nihil magis exitiale est, quam securitas; ubi enim grassatur peccandi licentia, impendet dei judicium*".

Das ganze Stück zerfällt in drei Theile. V. 1 — 3., welche dem ganzen gleichsam zum Vorspiele dienen, schildern die Verwüstung des ganzen Landes durch auswärtige Feinde. Die tiefere Einsicht in die Ursachen dieser Begebenheit gibt die Erzählung einer doppelten in der inneren Anschauung vorgegangenen symbolischen Handlung des Propheten. In der ersten (v. 4 — 14.) vertritt der Prophet die Stelle des grofsen Engels und Offenbarers des Herrn, und bildet seine zukünftigen Handlungen ab. Israel, dem Untergange durch das göttliche Strafgericht geweiht, erscheint als eine zum Schlachten bestimmte Heerde. Der Prophet macht einen Versuch sie zu retten; er übernimmt das Hirtenamt über die arme, und bemüht sich sie von den schlechten Hirten, welche sie zum Untergange führen wollen, zu befreien. Allein die Widerspänstigkeit der Hirten und der Heerde nöthigt ihn, sein Amt aufzugeben und die Heerde dem vollen, bisher nur durch ihn abgewandten Elende zu übergeben. Er verlangt nun noch seinen Lohn; da gibt man ihm den verächtlichen Lohn von dreifsig Silberlingen. Auf diese Weise wird die letzte Gnadenerweisung des Herrn gegen sein Volk durch den Messias, und die Verwerfung desselben abgebildet. Der Prophet bildet dann auf Befehl des Herrn in

einer zweiten symbolischen Handlung die bösen Hirten ab, welche nach Verwerfung des guten die Heerde aufreiben und verzehren werden.

V. 1. Öffne Libanon deine Thore und Feuer verzehre deine Zedern. Die Darstellung ist ganz dramatisch. Der Prophet, statt dem Libanon seine zukünftige Verwüstung anzukündigen, befiehlt ihm als Diener Gottes seine Thore zu öffnen. Calvin: „*Induit personam fecialis, qui minatur atque denuntiat, jam adesse ultimam dei vindictam*". Thore werden dem Libanon als einer natürlichen Festung beigelegt. Calvin: „*Cur autem jubeat Libanum suas aperire portas, in promtu est. Paulo post vocat sylvam munitam, quae tamen carebat moenibus et portis*". Das ב zeigt die Materie an, in welcher das Feuer sich verzehrend erweist. Der Sinn ist also: du, o Libanon, wirst von den Feinden erstürmt und verheert werden. Es fragt sich nun, ob dieser Vers, so wie die folgenden, eigentlich, oder allegorisch zu erklären sey. Die allegorische Auslegung ist nach dem Zeugnisse des Jarchi, Kimchi und Abendana unter den Juden sehr alt. Aus einer Stelle des Talmud (Joma, 396.) geht hervor, dafs man unter dem Libanon den Tempel zu Jerusalem verstand. Wir setzen die merkwürdige Stelle hieher: „*Quadraginta annis ante excidium apertae sunt portae templi sua sponte. Objurgavit igitur eas R. Jochanan fil. Zaccai et dixit: o templum, templum, quare tu terres te ipsum? novi ego, quod finis tuus erit, ut desoleris. Nam sic prophetavit de te Zacharias, filius Iddo: aperi Libane portas tuas*". Dieser Öffnung der Tempelthüren erwähnt schon Josephus (de bell. Jud. 6, 5.), und es ist nicht unwahrscheinlich, dafs sie ihm und seinen Zeitgenossen deshalb als ein so wichtiges Omen erschien, weil die angeführte Auslegung damals schon gebräuchlich war. Für das Alter dieser Auslegung bei den Juden zeugt auch ihr Vorkommen bei mehreren Kirchenvätern, namentlich bei Eusebius und Hieronymus, welche

sie wahrscheinlich von ihnen entlehnten. Der letztere bemerkt: „*Aperit Libanus portas suas, ut Romanus intret exercitus, et comedat ignis cedros ejus, ut vel incendio cuncta vastentur, vel hostili impetu duces ac principes consumantur*". Auch unter den späteren Ausll. wurde die Beziehung auf den Tempel von mehreren, wie von Grotius, beibehalten. Andere dagegen verstanden unter dem Libanon ganz Jerusalem; noch andere, wie Mark und Eichhorn, ganz Palästina: „*quam ad partem septentrionalem mons iste claudebat, et quae vere instar Libani erat supra alias terras illustris multis modis*". Einige neuere, wie Gesenius (zu Jes. 37, 24.) und Hitzig (Studien und Critiken, Jahrg. 1830. p. 33.), von der falschen Hypothese der vorexilischen Abfassung des zweiten Theiles ausgehend, nahmen den Libanon als Bild des Zehnstämmereiches. Was allen diesen die eigentliche Auffassung ganz ausschliefsenden Erklärungen gemeinsam entgegensteht, ist, dafs neben dem Libanon auch andere Theile Palästinas genannt werden, und zwar so, wie bei einem feindlichen Einbruche die Verwüstung vom Libanon aus der Ordnung nach auf sie übergehen mufste. Diefs bemerkte schon Eichhorn, (hebr. Propheten 3, p. 380.), obgleich er, die richtige Anwendung dieser Wahrnehmung unterlassend, dennoch den Libanon wieder als Bezeichnung des ganzen Landes nahm. „Die Zerstöhrung wälzt sich durch das ganze Land; jenseits des Jordan ergreift sie die Eichenwälder Basans und vernichtet die Triften; diesseits des Jordan das Dickicht, zwischen welchem der Jordan fliefst. Dort trauern die Hirten um ihre schönen Weideplätze, hier die Löwen um den Verlust ihres ruhigen Lagers. Wer im Lande wohnt, der wehklagt". Steht es fest, dafs der Libanon genannt wird als die nördliche Wehr des Landes bei deren Erstürmung dasselbe den eindringenden Feinden offen stand (Coccej.: „*Libanus munimentum terrae Canaan versus septentrionem est, unde omne malum ingruit in Judaeos*"), dann die Eichenwälder Basans auf der einen, und das Gebüsch des Jordan auf der an-

dern Seite, um anzuzeigen, dafs das Heer der Feinde sich zerstöhrend über das ganze Land ergiefst, so kann der Libanon weder Bild von ganz Judäa, noch vom Tempel, noch von Jerusalem seyn, so wie zugleich die ungereimte Meinung Hitzigs dann von selbst wegfällt, dafs die Schilderung v. 1 — 3. sich auf innere Zwistigkeiten in dem Zehnstämmereiche beziehe. Auf der andern Seite aber darf man doch bei dem buchstäblichen Sinne nicht also stehen bleiben, dafs man die feindliche Verwüstung blos auf die v. 1 — 3. genannten Gegenstände in ihrer Vereinzelung bezieht, ja sie schliefst nicht einmal ein, dafs alle diese Gegenstände, die Cedern und Cypressen des Libanon, die Eichen Basans, das Gebüsch des Jordan, bei dem feindlichen Einbruche wirklich verwüstet werden sollen. Das Einzelne dient in solchen Schilderungen nur als individualisirende Bezeichnung des Ganzen: gänzliche Verwüstung des Landes durch einen aus Norden einbrechenden Feind, ist das Thema was der Schilderung des Propheten zu Grunde liegt, und bei dessen Ausführung er nun Einzelnes nennt, was in dem Lande sich besonders auszeichnete. Der Libanon mit seinen stolzen Cedern mufste hier schon wegen der Abhängigkeit des Sacharjah von den früheren Propheten die erste Stelle einnehmen. Der Libanon ist bei ihnen durchgängige Bezeichnung alles hohen, unbezwinglichen, starken. Dem Jesaias dient er Cap. 2, 13. neben den Eichen Basans als individualisirende Bezeichnung alles Hohen und Starken auf Erden, 10, 34. als Bild des Assyrischen Reiches. Cap. 40, 16. nennt er den Libanon als individualisirende Bezeichnung des höchsten Bergwaldes. Der König von Assyrien weifs sich bei Jes. 37, 24. nicht höher zu rühmen, als dafs er den Libanon erstiegen und seine höchsten Cedern abgehauen habe, eine Stelle deren Vergleichung hier um so wichtiger ist, weil auch in ihr das Ersteigen des Libanon zugleich eigentlich — der Libanon würde gewifs nicht genannt seyn, wenn der König von Assyrien ihn nicht wirklich überstiegen hätte, ebenso, wie v. 25. statt Ägypten zuverlässig nicht

ein anders Land genannt seyn könnte, mit welchem die Assyrer nie zu thun hatten, — und zugleich uneigentlich aufzufassen ist, als individualisirende Bezeichnung der Überwindung jeder Schwierigkeit und der siegreichen Unaufhaltsamkeit. Ähnlich ist Jes. 14, 8., wo es in Bezug auf den König von Babel heifst: „Auch die Cypressen freuen sich über dich, die Cedern des Libanon; seit du gefallen bist, kommt Niemand über uns, der uns abhaut". Dem Jeremias dient der Libanon neben dem Gebirge Gilead zur bildlichen Bezeichnung des Judäischen Königshauses, 22, 6.: „Also spricht der Herr über das Haus des Königes von Judah: Gilead bist du mir, das Haupt des Libanon; fürwahr ich werde dich verwandeln in eine Wüste, in Städte, die nicht bewohnt werden. V. 7.: Und ich heilige über dich Verderber mit ihren Geräthen, und sie rotten aus die Auswahl deiner Cedern, und machen sie zusammenfallen über dem Feuer". Diese Stelle, welche der Prophet, wie die Vergleichung des: „sie rotten aus die Auswahl deiner Cedern", mit dem „welche herrlich sind, werden verwüstet" in v. 2. zeigt, besonders vor Augen gehabt zu haben scheint, ist von der unsrigen insofern verschieden, als in ihr der Libanon Bild eines einzelnen Erhabenen ist, hier dagegen individualisirende Bezeichnung alles Erhabenen in dem Judäischen Lande überhaupt, ein Unterschied, der durch die Bemerkung deutlicher wird, dafs bei einer individualisirenden Bezeichnung der genannte Gegenstand selbst mitgemeint wird, während er bei dem Bilde nur zur Bezeichnung eines andern dient. Die Verwechselung beider hat, namentlich bei den Propheten, eine Menge von falschen Erklärungen hervorgebracht; man vgl. z. B. Gesenius zu Jes. 2, 13. ff., und überhaupt an einer Menge von Stellen seines Commentars. Das Richtige hat an unserer Stelle übrigens schon Calvin, und zwar er allein, geahndet. Er verwirft die allegorische Erklärung des Hieronymus u. A. und bemerkt: „*Consilium prophetae, deum fore vindicem contra totum populum, ut nec Hierosolymae, nec ullis locis parcat. Ergo etiam per abietes et*

cedros intelligit, quidquid tunc excellebat vel in Judaea, vel aliis in locis. — Sub una specie complectitur quidquid pretiosum erat in Judaea. — Dicit propheta nullum esse locum tam difficilem accessu, qui non pervius sit, ubi dominus licentiam omnia perdendi hostibus dare volet". Freilich wird gleich darauf der Unterschied von Bild und Individualisirung wieder von ihm übersehen, wenn er unter den Hirten die Vornehmen, unter den Löwen die grausamen Volksobern versteht, und schon in v. 2. das אַדִּירִים auf Personen bezieht.

V. 2. Heule, du Cypresse; denn es fällt die Ceder, verwüstet sind die erhabenen, heulet ihr Eichen von Basan; denn gestürzt ist der feste Wald. Die Cedern im Verhältnisse zu den Cypressen, und der Bergwald des Libanon im Gegensatze gegen die Waldungen Basans, stehen hier als individualisirende Bezeichnung des Ausgezeichnetsten und Erhabensten im Verhältnisse zu dem zwar minder Ausgezeichneten und Erhabenen, aber dennoch noch Vortrefflichen und vor dem übrigen Ausgezeichneten. Hat das erstere dem Sieger nicht widerstehen können, so sieht das letztere um so sicherer seinem Untergange entgegen, und das Niedrige und Geringe ist demselben so unvermeidlich preisgegeben, dafs diefs keiner besonderen Erwähnung bedarf. Die Cypressen (dafs diese unter בְּרוֹשׁ zu verstehen seyen, hat u. A. Gesenius in dem thes. s. v. nachgewiesen) stehen zwar den Cedern nach, nehmen aber wegen ihres harten und festen, zum Baue der Palläste und Schiffe geeigneten Holzes die zweite Stelle nach ihnen ein, und werden daher auch anderwärts, wie Jes. 14, 8., Ez. 31, 8., mit ihnen verbunden. Ebenso standen die Eichenwaldungen von Basan in grofsem Ansehen, so wie die Eiche überhaupt den edelsten Bäumen beigezählt wurde, vgl. Jes. 2, 13. Ez. 27, 6. Dem Ausdrucke und Inhalte nach verwandt sind Stellen, wie Jes. 23, 14.: „Heulet ihr Tarsisschiffe; denn eure Veste ist zerstöhrt". Jerem. 49, 3.: „Heule

Cheschbon; denn zerstöhrt ist Ai". Es ist überhaupt Sitte der Propheten, wenn das Starke gefallen, das Schwächere zur Furcht und Wehklage aufzufordern, und auf diese Weise den Gedanken auszudrücken, dafs nun für dieses keine Rettung mehr sey, vgl. zu Cap. 9, 5. — Das אֲשֶׁר wird von mehreren in der Bedeutung weil genommen, und es läfst sich allerdings nicht läugnen, dafs das was zuweilen dem Sinne nach für weil steht, vgl. Gesenius thes. s. v. Ewald p. 661. Allein hier ist doch zur Annahme dieser wohl nur in der nachlässigeren, sich mehr an den Sprachgebrauch des gemeinen Lebens anschliefsenden historischen Prosa vorkommenden Eigenthümlichkeit kein Grund vorhanden. Im Gegentheil sollte man dann den Artikel bei אַדִּירִים erwarten. Das: welche herrlich sind, drückt entweder den Grund aus, warum überhaupt die Cedern genannt, und die Cypressen wegen ihres Falles zur Wehklage aufgefordert werden; — die Ceder ist die Königinn des Waldes; geschieht das am grünen Holze, was will am dürren werden? vgl. Ez. 21, 3.: „siehe ich zünde in dir an ein Feuer, und es verzehrt in dir jeden grünen Baum und jeden trockenen Baum." — oder es bezieht sich auf einen Unterschied unter den Cedern selbst; der Cedernwald auf dem Libanon besteht noch jetzt aus einer doppelten Gattung von Bäumen, den hohen und majestätischen alten Bäumen, bei Jeremias l. c. die Auswahl seiner Cedern genannt, und aus dem jungen Nachwuchs, vgl. Ritter Erdkunde 2, p. 445. sqq. Hienach würden die Worte eine Steigerung enthalten: selbst die herrlichsten Cedern sind gefallen, wie dürfte daher der übrige Wald Verschonung erwarten? Der letztere Sinn ist wegen der Parallelst. des Jeremias wohl vorzuziehen. Die Vertheidiger der allegorischen Erklärung haben von jeher in diesen Worten eine directe Bestätigung für ihre Ansicht gefunden. Schon die LXX. übersetzen: ὅτι μεγάλως μεγισταῖνες ἐταλαιπώρησαν. Hieronym.: „*quoniam magnifici vastati sunt*", wozu er bemerkt: „*quodque*

prius dixit obscure, nunc ponit manifestius. — cupio scire, quae sint cedri Libani, quae combustae sunt, quae abietes, quibus ululatus indicitur, quae pinus, quae corruit; magnifici, inquit, vastati sunt". Theodoret: καὶ ἑρμηνεύων, ἃ τροπικῶς εἴρηκεν, ἐπήγαγεν κ. τ. λ. Cyrill: ὅτι δὲ περὶ ἀνθρώπων ὁ λόγος ἀταλαίπωρον ἰδεῖν· ἔφη γὰρ εὐθὺς, ὅτι μεγάλως μεγιστᾶνες ἐταλαιπώρησαν. Unter den neueren mit besonderer Zuversicht Hitzig l. c. p. 33. Allein es ist zu dieser Annahme auch nicht der geringste Grund vorhanden. Das אַדִּיר steht nicht nur überhaupt von leblosen Dingen, vgl. z. B. Exod. 15, 10. Ps. 93, 5., sondern es kommt auch speciell als Epitheton der Ceder vor Ez. 17, 23., entsprechend dem: „die hohen und die erhabenen" Jes. 2, 13. Das יָרַד steht in poetischer Rede von dem Gefällt-werden des Waldes auch Jes. 32, 19. Seine hohen und stolzen Bäume steigen gleichsam vom Throne herab in den Staub. — In den letzten Worten ist die Randlesart יַעַר הַבָּצִיר wahrscheinlich als die schwierigere der Textlesart יַעַר הַבָּצוּר vorzuziehen. Es scheint, dafs der Prophet in diesen Worten einen Doppelsinn beabsichtigt, und daher sowohl die seltnere Verbindung, der Wald des festen, für: der feste Wald, als auch die seltnere, sonst nicht vorkommende Form, בָּצִיר für בָּצוּר in der Bedeutung unzugänglich, fest, gewählt hat. Das יַעַר הַבָּצִיר kann nämlich zugleich den Wald der Vernichtung, den zu vernichtenden Wald bezeichnen. Das בָּצִיר hat durchgängig die Bedeutung Weinlese. Die Weinlese aber ist häufiges Bild der Vernichtung und Zerstöhrung. So Richt. 8, 2.: „Ist nicht besser die Nachlese Ephraims, als die Weinlese Abiesers". Obadja v. 5. „Wären Weinleser über dich gekommen, würden sie nicht eine Nachlese übrig gelassen haben?" Besonders aber Jerem. 6, 9.: „Was übrig geblieben ist, von Israel wird man nachlesen wie einen Weinstock, wirf (o Freund), wie ein Weinleser, eins nach dem andern in die Butten", und Cap. 49, 9.: „wenn

Weinleser (בֹּצְרִים) über dich gekommen, würden sie nicht eine Nachlese übrig gelassen haben?" Der Prophet würde demnach in ein und demselben Worte die Gegenwart und die Zukunft des Libanon umfassen. Ganz analog ist Jes. 13, 22.: es antworten sich die Schakale בְּאַלְמְנוֹתָיו. Dafs der Prophet hier ohne weitere Ursache die sonst nie vorkommende Form אַלְמְנוֹתָיו für אַרְמְנוֹתָיו, seine Palläste, gewählt habe, darf man sicher nicht mit Gesenius und Winer annehmen. Er deutet vielmehr durch dieselbe an, dafs die stolzen Palläste des Wohllebens dereinst verwittwet seyn werden. Bei Sacharjah ist eine solche Deutung um so zulässiger, da überhaupt bei den späteren Propheten das Gebiet des Wortspiels und der Allusion sich sehr erweitert hat. So wird z. B. Jerem. 19, 2. der Name des Scherbenthores offenbar mit Beziehung auf die bevorstehende Zerstöhrung genannt, wie dieſs aus der Vergleichung von v. 11. hervorgeht, vgl. auch zu Cap. 6, 9 — 15.

V. 3. Der Schall des Geheuls der Hirten: denn verwüstet ist ihre Zierde, der Schall des Gebrülls der Löwen; denn verwüstet ist der Stolz des Jordan. Der Prophet beschreibt, was er in der innern Anschauung vernimmt, daraus erklärt sich der Mangel des *Verbi*, dem man nicht etwa durch die Annahme von Ellipsen abhelfen darf. Eine ganz genaue Parallelstelle findet sich Jerem. 25, 34. ff. Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, dafs Sacharjah sie vor Augen gehabt hat. Auch bei Jeremias wird der Einbruch eines von Norden herkommenden Feindes geschildert. Der Unterschied ist nur der, dafs auch hier wieder, was bei Jeremias Bild, bei Sacharjah Individualisirung ist. Namentlich stimmt v. 36. fast wörtlich mit der ersten Hälfte unseres Verses überein: קוֹל צַעֲקַת הָרֹעִים וִילֶלֶת אַדִּירֵי הַצֹּאן כִּי־שֹׁדֵד יְהוָה אֶת־מִרְעִיתָם „die Stimme des Geschreies der Hirten und des Geheules der Stattlichen der Heerde; denn der Herr

verwüstet ihre Weide". Mit dem zweiten Gliede stimmt v. 38. überein. „Sie verlassen, wie ein Löwe, ihr Lager; denn es wird seyn ihr Land zur Verwüstung". Eigenthümlich bleibt dem Sacharjah nur, dafs die Löwen speciell aus dem Stolze des Jordan, dem stattlichen Gebüsche, welches seine Ufer bedeckt, so dafs man seine Wasser nicht eher gewahret, bis man sich durch dieses Gebüsch Bahn gemacht hat, und unzähligen wilden Thieren, nur jetzt nicht mehr den Löwen, zum Aufenthalte dient (vgl. Burkhardt 2, p. 593. Ritter 2, 324. Rosenmüller Alterth. 2, 1, p. 196. ff.), aufgeschreckt werden. Allein bei näherer Betrachtung zeigt es sich, dafs auch dieser Zug aus andern Stellen des Jeremias hinübergenommen ist. Nicht nur findet sich die Bezeichnung, der Stolz des Jordan, von der Schnurrer (zu Jerem. 12., in Velthusen, Kuinoel und Ruperti comm. theoll. 3, p. 372.) mit Unrecht behauptet, dafs sie nach und nach in die Volkssprache als eigentliche geographische Benennung übergegangen sey, da sie nie als solche, sondern immer mit Rücksicht auf ihre appellativische Bedeutung als ehrende Benennung vorkommt, in drei Stellen des Jeremias, und bei ihm allein, sondern es wird auch in allen diesen drei Stellen der Stolz des Jordan speciell als Aufenthalt der Löwen bezeichnet, was er gewifs erst wurde, als das Land durch die verheerenden Kriege gegen das Ende des Staates mehr und mehr entvölkert worden (vgl. 2 Reg. 17.), und zu den Zeiten, in welche man neuerlich den zweiten Theil des Sacharjah versetzt hat, noch nicht war, was aufserdem so wenig ein ausschliefsliches Merkmal war, dafs wir das Widervorkommen desselben bei Sacharjah nur aus einer Benutzung des Jeremias erklären können. Jerem 49, 19. heifst es in der Weissagung gegen Edom: „Siehe wie ein Löwe wird er aufsteigen aus dem Stolze des Jordan zur Hürde des Starken" (*„terram Edom, qui se fortem et invictum jactat."* Schmid). Wörtlich dasselbe findet sich 50, 45. in der Weissagung gegen Babel. Cap. 12, 5.: „im Lande des Friedens

vertraust du, aber was willst du machen im Stolze des Jordan", wird eine sichere Gegend der durch Löwen gefährlichen Umgebung des Jordan entgegengesetzt. Beachtet man solche Erscheinungen, so kann man sich nicht genug über die Verblendung derjenigen wundern, welche den zweiten Theil des Sacharjah in die Zeiten vor dem Exil versetzen, eine Ansicht, deren Folge solche *monstra interpretationis* sind, wie die angef. Abhandlung von Hitzig. — Die Zierde der Hirten sind nach Vergleichung der Parallelstellen des Jeremias die vorzüglichen Weiden, nicht etwa, wie Rosenmüller annimmt, die Bäume, welche ihnen Schatten gewährten. Was der Prophet hier individualisirend ausdrückt, den Gedanken, dafs jeder dasjenige verliert, was sein Stolz, seine Freude, die Begierde seiner Augen, die Liebe seiner Seele ist, fafst Ezechiel 33, 28. in dem allgemeinen Satze zusammen: „Ich mache das Land zur Wüste, vernichtet wird sein mächtiger Stolz, verödet sind die Berge Israels, ohne dafs jemand hindurchgeht". Die heulenden Hirten und die aus ihrem Lager aufgescheuchten, brüllenden Löwen sind die Repräsentanten aller im Lande, welche ein Gut besitzen und zu verlieren haben.

V. 4. Ganz falsch nehmen Flügge und Rosenmüller an, dafs hier eine neue Weissagung beginne. V. 1 — 3. sind vielmehr nur als eine Art von Vorspiel zu betrachten; nachdem der Prophet dort malerisch das Strafgericht geschildert hatte, welches über das Bundesvolk ergehen sollte, stellt er hier die Ursachen dar, wodurch es dasselbe über sich herbeigezogen. Calvin: „*Hic subjicitur ratio, cur deus tam severe agere cogitet cum populo suo, nempe quoniam eorum obstinatio nihil veniae meretur. — Praecipue ingratitudinis accusat Judaeos, quod tam male et indigne responderunt singularibus dei beneficiis*". V. 1 — 3. verhalten sich zu dem übrigen Cap. ungefähr so, wie Jes. 52, 13 — 15. zu Cap. 53. — Also spricht der Herr mein Gott: weide die Schlachtheerde. Es entsteht hier vor Allem die Frage, wer der An-

geredete, wer derjenige sey, welcher den Auftrag zum Weiden der Heerde erhält. 1. Zahlreiche Ausll., wie Frischmuth, Mark, Michaelis, Sack, (Apologetik p. 303.), u. A. nehmen an, der Angeredete sey, ohne allen Antheil des Propheten, der mit Gott durch Einheit des Wesens verbundene Engel des Herrn, oder, weil dieser nach der Lehre des A. T. in dem Messias erscheinen sollte, der Messias. Dafs es gewaltsam sey anzunehmen, dafs eine Person so plötzlich, ohne weitere Bezeichnung, handelnd eingeführt werde, reicht zur Widerlegung dieser Ansicht noch nicht hin. Die unvorbereitete Einführung neuer Personen, welche blos aus ihren Reden und Handlungen erkannt werden, hat in den prophetischen Schriften zahlreiche Analogieen für sich, und ist ein nothwendiges Erzeugnifs des dramatischen Charakters der prophetischen Rede. Gegen das plötzliche Auftreten des Engels des Herrn, läfst sich aber hier um so weniger ein Einwand erheben, da derselbe schon im ersten Theile durchgängig zu den handelnden Personen gehört. Was aber ganz allein zur Widerlegung dieser Ansicht hinreicht, ist die Vergleichung von v. 15. ff. Der dort auftretende und handelnde mufs mit dem Subjecte von v. 4. ff. nothwendig identisch seyn. Diefs zeigt das: „wiederum nimm dir das Geräthe des thörichten Hirten". Das עוֹד beweist hier unwidersprechlich, dafs der, welcher hier das Geräthe des schlechten Hirten nimmt, identisch ist mit dem, welcher nach v. 7. ff. das Geräthe des guten Hirten getragen. Nun pafst aber der Inhalt von v. 15. ff. auf keine Weise, wie diefs die Vertheidiger dieser Ansicht selbst zugestehen müssen, auf den Engel des Herrn, oder auf den Messias. Folglich kann auch in v. 4. ff. dieser nicht schlechthin Subject seyn. 2. Andere nehmen an, der Angeredete sey der Prophet, nicht als Repräsentant eines Anderen, sondern in seiner eignen Person. Diese Annahme ist so widersinnig, dafs sie kaum einer Widerlegung bedarf. Schon v. 15. ff. erweist ihre Nichtigkeit ebensowohl, wie die der vorigen. Tritt der Prophet dort nicht in eigner Person, sondern

als Repräsentant einer andern auf, so mufs dasselbe auch hier angenommen werden. Dazu kommt die Vergleichung der Parallelstellen, besonders von Ez. Cap. 37. Die schlechten Hirten sollen nach dieser Weissagung ihres Amtes entsetzt werden. Der Herr will sich nun selbst seiner Heerde annehmen, seine zerstreuten Schaafe aufsuchen, sie auf ihre Weide in das Land Israel zurückführen und dort weiden. Er wird ihnen (v. 23.) einen einigen Hirten erwecken, seinen Knecht David, der wird sie weiden, der wird ihr Hirte seyn. Vgl. auch Jerem. Cap. 23. Ist es nun wohl denkbar, dafs das grofse Werk, welches dort dem Herrn und dem Messias beigelegt wird, hier dem Propheten, einem schwachen Diener des Herrn in der ärmlichen neuen Colonie, zugetheilt, und von ihm verwaltet werde? Wie könnte er wohl der Oberhirte der ganzen Heerde seyn, v. 7., derjenige, welcher alle übrigen Hirten, oder Volksobern absetzt, v. 8., der dem Volke Sicherheit vor allen auswärtigen Völkern gewährte und es in der Eintracht erhielt, und auf dessen mächtiges Wort beides aufhörte? Was hat auf den Propheten bezogen die Erzählung von den dreifsig Silberlingen wohl für einen Sinn? Einen Theil dieser Schwierigkeiten hat Rosenmüller durch die Berufung auf die Sitte der Propheten zu beseitigen gesucht, sich dasjenige als Handlung beizulegen, was sie als zukünftig ankündigen. Das „weide die Schlachtheerde" erklärt er nach dem Vorgange des Chaldäers durch: *„vaticinare de ovibus mactationi a malis suis pastoribus destinatis"*. Allein bei näherer Prüfung erscheint diese Annahme als ganz unhaltbar. Dafs die Propheten sich manchmal dasjenige als Handlung beilegen, was sie nur weissagen, hat seinen Grund nicht etwa darin, dafs alle *verba agendi*, was eine absurde Annahme ist, zugleich declarative Bedeutung haben können, sondern darin, dafs das Bewufstseyn des in ihnen wirkenden Geistes, der zugleich die Weissagung gab, und die Erfüllung herbeiführte, bei ihnen das Bewufstseyn der eignen Persönlichkeit überwog, dafs sie manchmal nicht als Individuen, sondern als blofse Organe

Gottes redeten. Schon hieraus folgt, was die Ansicht aller dahin gehörigen Stellen bestätigt, dafs die Propheten nicht dasjenige als ihre Handlung ausdrücken, was überhaupt zukünftig ist, sondern nur was der Herr in Zukunft thun wird. Wollte man nun diesen Sprachgebrauch hier anwenden, so könnte v. 4. unmöglich den von Rosenmüller angenommnen Sinn haben; er müfste vielmehr erklärt werden: „verkünde, dafs der Herr weiden wird", und ebenso müfsten auch alle folgenden von dem Propheten gebrauchten *Verba agendi* aufgefafst werden. Dafs diefs aber nicht angehe, liegt am Tage. Wie kann man z. B. v. 7. übersetzen: so verkündigte ich denn, dafs der Herr die Schlachtheerde weiden, dafs er zwei Stäbe nehmen, den einen Huld und den andern Gnade nennen, dafs er die drei Hirten in einem Monate ausrotten werde? Überhaupt fehlt es ganz an einem Beispiele, dafs diese Darstellungsweise durch einen ganzen langen Abschnitt fortgesetzt würde; immer, wo sie vorkommt, wechselt sie ab mit der andern gewöhnlicheren, wonach der Prophet von dem in ihm wirkenden Gotte unterschieden wird. 3. Es bleibt also nur die Ansicht übrig, dafs mit v. 4. die Erzählung einer symbolischen Handlung beginnt, in welcher der Prophet eine andere Person repräsentirt, und deren zukünftige Handlungen und Schicksale abbildet. Dafs diefs in den symbolischen Handlungen der Propheten das Gewöhnliche ist, dafür liefert jede derselben den Beweis. So bildet z. B. Jesaias, Cap. 20. die zukünftigen Schicksale der Ägypter und Äthiopier ab. So Jerem. Cap. 20., und Ezechiel, Cap. 4. die Begegnisse des Bundesvolkes. In der symbolischen Handlung, welche in den drei ersten Capp. des Hoseas erzählt wird, repräsentirt der Prophet den Herrn, und bildet in seinen Handlungen sein zukünftiges Verfahren gegen das Bundesvolk ab. Bei der Bestimmung der von unserem Propheten repräsentirten Person, kann nur die Wahl statt finden zwischen dem Herrn, und seinem Engel, oder seinem Offenbarer. Für den letzteren darf man nicht geltend machen, dafs der Herr mehrere Male,

wie v. 4. 13. von dem Subjecte der Rede unterschieden werde; diese Unterscheidung gehört, wie die Vergleichung des Hoseas zeigt, zu dem Wesen der symbolischen Handlung; sie bezieht sich nicht auf die Sache, sondern auf die Einkleidung; der Dargestellte befiehlt dem Darstellenden, was er thun soll, damit die Darstellung der Sache entspreche. Ebenso wenig aber darf man sich für den erstern darauf berufen, dafs v. 13. Jehovah den schlechten Lohn, der dem Hirten gegeben worden, den herrlichen Preis nennt, der ihm, dem Herrn, zuerkannt worden. So wie der Engel des Herrn, mit ihm durch Einheit des Wesens verbunden, durchgängig bald von ihm wie der Gesandte von dem Sendenden unterschieden wird, bald an seinen Namen und an seinen Handlungen Theil nimmt (vgl. I. 1, p. 219. ff.), so auch bei Sacharjah. Das eclatanteste Beispiel ist Cap. 2, 12. 13.: „Also spricht der Jehovah Zebaoth: nach der Ehre (Jonathan richtig: *„post gloriam, quae promissa est, ut adducatur super vos"*) hat er mich gesandt zu den Heiden, die Euch berauben; denn wer euch anrührt, rührt seinen Augapfel an. Denn siehe ich schwinge meine Hand gegen sie, und sie werden zum Raube denen, welchen sie dienten. Und ihr sollt erfahren, dafs Jehovah Zebaoth mich gesandt hat". Der Redende unterscheidet sich hier von Jehovah Zebaoth, der ihn gesandt hat, nichts destoweniger aber legt ihm der Prophet den Namen Jehovah Zebaoth, und er sich selbst ein göttliches Werk, die Vernichtung der Feinde des Bundesvolkes bei, vgl. oben p. 32. — Die Entscheidung hängt vielmehr von demjenigen ab, was sich aus dem Gesammtinhalte der Weissagungen des Propheten für ein Resultat hinsichtlich des Verhältnisses des Herrn und seines Engels zu dem Bundesvolke ergibt. Hier zeigt sich nun aber bald, dafs alle Beziehungen des Herrn zu seinem Volke durch seinen mit der ganzen Fülle seiner Allmacht ausgerüsteten Offenbarer vermittelt werden, dafs von diesem alle ihm zu ertheilenden Segnungen ausgehen, dafs er der eigentliche Schutz- und Bundesgott der Israeliten ist. Er ist es, der Cap. 1, 8.

begleitet von einer Schaar von Engeln, in dem Myrthengebüsche des Tiefthals, dem Symbole des Bundesvolkes, gegenwärtig ist, der Cap. 2, 14. verspricht in seiner Mitte zu wohnen, der Cap. 3, 1. ff., die Anklage des Satan gegen das Bundesvolk in der Person seines Vertreters Josua zurückweist, und ihm aus eigner Machtvollkommenheit die Sündenvergebung ertheilt. Wem anders als ihm, dem beständigen Hirten des Volkes, könnte wohl der in diesem Abschnitte geschilderte letzte und gröfste Versuch seine Hirtentreue an ihm zu erweisen, beigelegt werden? Bestätigt wird dieses unabhängig davon aufgefundene Resultat noch dadurch, dafs wir in seiner, des in dem Messias erschienen Engels des Herrn, Geschichte den Lohn von dreifsig Silberlingen wiederfinden, und dafs er im N. T. als das Subject unserer Schilderung bezeichnet wird. — Ob die hier beschriebene symbolische Handlung innerlich oder äufserlich vorgegangen sey, bedarf hier kaum einer Untersuchung, da das Erstere, wie schon Maimonides gezeigt (Mor. Neb. 2, 46. Buxt. p. 324.), am Tage liegt. Das Hüten der Schlachtheerde, das Ausrotten ihrer drei Hirten, die Ertheilung des Lohnes von 30 Silberlingen — alles diefs kann nicht äufserlich vorgegangen seyn, um so weniger, da mehrfach die Sache hinter dem Symbole hervortritt, wie z. B. v. 11., wo von elenden Schaafen die Rede ist, welche auf den grofsen Oberhirten hielten, und welche merkten, dafs es des Herrn Wort wäre, und v. 12., wo der Prophet mit der Heerde selbst wegen des Lohnes unterhandelt, was beides unerklärlich ist, wenn der Prophet eine wirkliche Schaafheerde weidete. Auch hat die Annahme, dafs die symbolische Handlung innerlich vorgegangen, die Analogie der Visionen des ersten Theiles für sich, die sich nur dadurch von ihr unterscheiden, dafs der Prophet hier selbst als haupthandelnde Person auf den Schauplatz tritt, während er dort meist nur insofern mithandelt, (vgl. jedoch Cap. 3. p. 42.), als ihm die Aufschlüsse über die Bedeutung der symbolischen Darstellungen ertheilt werden. Überhaupt aber sind die symbolischen

Handlungen bei den Propheten, welche nach der Berührung mit den Chaldäern auftraten, namentlich bei Ezechiel und Daniel, fast durchgängig innerlich, was sich aus einer Theilnahme an der überaus reichen chaldäisch-babylonischen Phantasie erklärt. — Was nun die Bedeutung der symbolischen Handlung betrifft, so sind von vorn herein diejenigen Auslegungen zu verwerfen, welche hier Beziehungen auf vorexilische Begebenheiten finden. Diese, namentlich von mehreren Juden aus polemischem Eifer gegen die Christen erfunden, (vgl. die Stellen bei Abicht, in der sehr lesenswerthen Abhandlung *de baculis jucunditatis et corrumpentium*, in dem thesaur. nov. 1, p. 1094. ff.), sind so willkührlich und ungereimt, dafs sie keine Anführung, geschweige denn eine Widerlegung verdienen. Was sie für sich anführen, der Gebrauch der *Praeterita*, verliert allen Schein eines Grundes, sobald nachgewiesen worden, dafs der Prophet hier eine symbolische Handlung beschreibt. Denn diese war ja wirklich schon vollzogen, während die durch sie abgebildete Sache noch zukünftig war. Steht aber die Beziehung auf die Zeiten des zweiten Tempels fest, so kann nur die Wahl zwischen zwei Deutungen seyn, die eine, welche hier das ganze Verfahren Gottes gegen das Bundesvolk unter dem zweiten Tempel abgebildet findet, die andere, welche die symbolische Darstellung als Abbildung eines einzelnen Versuches unter dem zweiten Tempel betrachtet, das dem Untergange nahe Volk zu retten, des Hirtenamtes Christi, und der nach Verwerfung desselben erfolgten Verwerfung des Volkes. Die erstere Ansicht findet sich schon bei Abarbanel, dessen Worte wir auch deshalb anführen müssen, weil sie zeigen, wie die Kraft der Wahrheit bei ihm wenigstens mehr, wie bei den andern Jüdischen Ausll., den Sieg über dogmatische Vorurtheile davon trug, und ihn wenigstens den Grundgedanken der Weissagung erfassen liefs. Er sagt, nach der Übersetzung von Abicht: „*Sensus prophetae is est. Postquam deus prophetae indicasset bona, quae erant futura super incolas secundi templi, si vias suas bo-*

nas redderent, secundum prophetias, quas jam interpretatus sum, pergit sermo ad prophetam, ipsi significando futura, si non bona redderent opera et se bonis illis dignos exhiberent, sed si e contrario reges et sacerdotes eorum una cum reliquo populo deterius viverent, quam patres eorum, quomodo non sufficiebat, ut operibus bonis Schechinam et revelationem non reducerent, sed quoque se reos redderent desolationum et captivitatis. Et huc tendit sapientum p. m. in principio capitis: Aperi Libanon portas tuas". (vgl. zu v. 1.). Dieser Ansicht folgt auch Calvin. Nach ihm führt der Herr das Hirtenamt durch alle seine treuen Diener unter dem zweiten Tempel, am vollkommensten durch Christum. „*Suscipit propheta in se personam omnium pastorum; quasi diceret: non esse cur obtendat populus inscitiam, vel culpam suam aliis titulis et coloribus fucare velit; quia deus semper obtulit se pastorem, et adhibuit etiam ministros, quorum manu regeret populum hunc. Non stetit igitur per deum, quin feliciter haberi potuerit hic populus*". Eine ausführliche Vertheidigung dieser Beziehung gibt Abicht (l. c. p. 1092. ff.). Sein Hauptgrund ist folgender: „*In antecedentibus propheta habitatoribus templi secundi dei specialem providentiam et defensionem contra insultantes hostes, terrae fertilitatem c.* 10, 1., *defensionem et robur*, 3 — 7, *multiplicationem et collectionem*, 8 *sqq., promisit, quae omnia ad templi secundi tempora respiciunt. Quoniam vero deus praevidit, quod in bono non perstituri, sed malis operibus contaminati, poenam merituri sint, nunc bonorum promissioni poenam adjungit, quae eos mansura sit, si a legis divinae tramite deflecterent. — His rationibus subnixus dico, nostra verba de modo Judaeos in templo secundo pascendi in genere loqui, quo deus modo bonos, modo malos concessit pastores, prout Judaeorum vita et opera comparata fuerunt*". Auch Sack ist geneigt, die Weissagung auf die Führung des Hirtenamtes durch den Engel

des Herrn in der ganzen Zeit des zweiten Tempels, jedoch mit durchaus vorherrschender Beziehung auf Christum, zu deuten. — Dagegen kann die Ansicht von der ausschliefslichen Beziehung auf das durch Christum zu führende Hirtenamt so sehr als die herrschende betrachtet werden, dafs es eine unnütze Mühe seyn würde, ihre einzelnen Vertheidiger namhaft zu machen. Prüfen wir nun die Gründe für die erstere Ansicht, so zeigt es sich bald, dafs der von Abicht beigebrachte keine Beweiskraft hat. Denn wie könnte wohl daraus, dafs die Weissagung Cap. 9. und 10. die ganzen Zeiten des zweiten Tempels, von den bei den Siegen Alexanders den Juden zu Theil werdenden Begünstigungen, bis auf Christum, umfafst, folgen, dafs unsere Weissagung eben so umfassend sey, dafs sie nicht vielmehr den Hauptgegenstand der vorhergehenden Weissagung, die Erscheinung Christi, (dieser tritt nicht nur Cap. 9, 9. 10. bestimmt hervor, sondern auch anderwärts finden sich, wie wir gesehen haben, Schilderungen der Messianischen Zeit), heraushebe, und ihn, damit er in seiner vollen Wahrheit erscheine, und nicht durch einseitige fleischliche Auffassung statt heilsam, verderblich wirke, von einer andern Seite darstelle? Aufserdem könnte man sich noch auf Jerem. 23, 4. berufen, wo der Herr verheifst, dafs er dem Volke an die Stelle der bisherigen schlechten, gute Hirten geben werde; und auf Ez. Cap. 34., wo ebenfalls die Übernahme des Hirtenamtes durch den Herrn sich auf die ganze Zeit von der Rückführung aus Babel an, bis auf die Erscheinung Christi bezieht. Allein auch in diesen Weissagungen, die der Prophet offenbar vor Augen gehabt hat, wird die Sendung des Messias als die höchste und vollkommenste Äufserung der Hirtentreue des Herrn ganz besonders hervorgehoben. Er wird ihnen nach Ez. v. 23. einen einigen Hirten erwecken, der sie weiden soll, seinen Knecht David; der wird sie weiden und der wird ihr Hirte seyn. Er, der Herr, will ihr Gott seyn und sein Knecht David soll Fürst seyn in ihrer Mitte. Er wird, nach Jerem. v. 5. dem David

ein gerechtes Gewächs erwecken, welcher ein König seyn wird und wohl regieren, und Recht und Gerechtigkeit anrichten auf Erden. Warum sollte nun nicht Sacharjah, diese Weissagungen berücksichtigend, die höchste und letzte Äufserung der Hirtentreue des Herrn allein hervorheben: zumal da die von Jeremias und Ezechiel zugleich verheifsenen niederen Äufserungen derselben durch die Rückführung aus dem Exil und durch die trefflichen, von Sacharjah im ersten Theile gepriesenen Obern der neuen Colonie, Serubabel und Josua, schon ihrem gröfsten Theile nach der Vergangenheit angehörten? Diese Ansicht hat also keinen irgend scheinbaren Grund für sich; dagegen wird sie durch einen ganz entscheidenden Gegengrund getroffen. Nach dieser Auslegung müfste das Hirtenamt des Herrn, und also auch die Vertilgung der drei Hirten in v. 8, etwas durch die Jahrhunderte von der Rückkehr aus dem Exil bis zur Vernichtung der Theokratie fortgehendes seyn. Dagegen aber heifst es v. 8. „ich vertilgte die drei Hirten in einem Monate". Hier haben wir eine deutliche Erklärung des Propheten, dafs seine symbolische Handlung einen einzelnen, in verhältnifsmäfsig kurzer Zeit zu vollziehenden Act der Hirtentreue des Herrn abbildet. Dazu kommt noch, dafs die Bezeichnung des Bundesvolkes als einer Schlachtheerde, wohl auf den Zustand des Volkes zur Zeit der Erscheinung Christi, nicht aber auf den während des ganzen zweiten Tempels, und am wenigsten zur Zeit des Propheten pafst. Letzteres behauptet zwar Calvin: „*Grex occisionis refertur ad prophetae aetatem; mortuae oves, quas dominus eripuerat, multis molestiis adhuc expositae erant*". Allein vergleichen wir die Schilderung in v. 5., so zeigt es sich bald, dafs der hier geschilderte Zustand des Volkes ein ganz anderer ist, wie der zwar ärmliche, aber friedliche nach dem Exil. — Endlich, auch die Zerbrechung des Stabes Gnade, bezeichnend die Entziehung des Schutzes, welchen der Herr seinem Volke gegen die heidnischen Völker gewährte, und die Zerbrechung des Stabes der Verbundenen, be-

zeichnend die Aufhebung der Einigkeit unter dem Volke selbst, erscheint hier durchaus als eine einzelne Handlung von fortdauernden Folgen, vgl. v. 11.: „Und es ward aufgehoben des Tages". Der Herr übergiebt das Volk nicht, wie in der früheren Geschichte, vorübergehenden Strafen, um sich dann, wenn es in sich geschlagen, seiner wieder anzunehmen, sondern es wird das peremtorische Decret der Verwerfung über dasselbe ausgesprochen. Und doch müfste man, wenn sich die Darstellung auf das ganze Verfahren des Herrn mit dem Bundesvolke während des zweiten Tempels bezöge, das erstere erwarten. Ist aber die Verwerfung ein einzelner Act, so mufs auch das sie veranlassende Betragen des Volkes die letzte und höchste Äufserung seiner Widerspenstigkeit seyn, wie sie in der Verwerfung Christi hervortrat. Als solche erscheint dasselbe auch deutlich aus der Vergleichung von v. 4. und 6.: „Weide die Schlachtheerde — denn ich will nicht mehr schonen der Einwohner im Lande, spricht der Herr". Hier wird das Weiden als der letzte Versuch zur Rettung des unglücklichen Volkes, dem seine gänzliche Verwerfung unmittelbar folgen soll, wenn er, wie dieſs geschah, ohne Erfolg bleiben sollte, bezeichnet. — Noch ist eine Verschiedenheit der Auffassung des צֹאן הַהֲרֵגָה zu erwähnen. Die Schlachtheerde kann eine Heerde bezeichnen, welche schon jetzt geschlachtet wird, oder welche in Zukunft geschlachtet werden soll. Der Herr kann das Bundesvolk also nennen, indem er als den Grund seines Hirtenamtes sein Mitleid mit dem vor der Übernehmung seines Hirtenamtes statt findenden elenden Zustand desselben, oder, indem er als solchen sein Mitleid mit dem Volke wegen der über dasselbe durch seine Gerechtigkeit noch zu verhängenden Strafgerichte angibt. Am beſsten thut man aber, beides zu verbinden. Schon der gegenwärtige elende Zustand des Volkes, unter schlechten einheimischen und auswärtigen Obern, war eine Wirkung der göttlichen Strafgerechtigkeit. Dieser sollte und mufste in Zukunft fortdauern und gesteigert werden,

wenn das Volk sich nicht aufrichtig bekehrte, und um ihm hiezu die Mittel zu gewähren, übernimmt der Herr selbst das Hirtenamt, und kommt zu retten das Verlorne.

V. 5. Deren Käufer sie tödten und sich nicht verschulden, und deren Verkäufer sprechen: gepriesen sey der Herr, ich bereichere mich; und ihre Hirten schonen ihrer nicht. Die *Futura* des Verses sind als Bezeichnungen einer zwar in der Gegenwart schon begonnenen, aber fortdauernden Handlung zu nehmen. Schon ihr Gebrauch zeigt, dafs die Bezeichnung der Israeliten als einer Schlachtheerde, nicht allein auf die Vergangenheit und Gegenwart bezogen werden darf. Das לֹא יְאָשָּׁמוּ wird von mehreren Ausll. übersetzt: sie werden nicht bestraft; von andern: sie fühlen sich nicht schuldig, (Calvin: „*non sunt sibi conscii crudelitatis*"); noch andere verbinden beides, wie Michaelis: „*impune hoc faciunt, ac ne culpam quidem ullam, dum oves occidunt, agnoscunt*"; Mark: sie werden nicht schuldig in ihren Augen, „*vel tandem etiam apud judicem humanum et divinum, quo poenam non poscente hoc agant impune*". Ähnlich wird auch das: gepriesen sey der Herr, ich bereichere mich, von allen Auslegern blos als Bezeichnung der höchsten Grausamkeit und Verstocktheit der Verkäufer genommen. So Grotius: „*nihil plebem curo, dum ego ex sacerdotio magnos quaestus faciam*". Michaelis: *adeo non agnoscunt se reos, ut sibi in corde benedicant, et deum ipsum velut auctorem opum injuste partarum laudent*". Allein diese Auffassung ist entschieden unrichtig. Schon das יְאָשָּׁמוּ kann weder bedeuten: sie erkennen sich nicht als schuldig, noch: sie werden nicht bestraft. Das *Verbum* אָשַׁם hat zwar, wie alle *Verba* des Versündigens, den Nebenbegriff der Sündenstrafe, aber nie geht der Hauptbegriff der Verschuldung verloren. Noch mehr aber erhellt die Verwerflichkeit dieser Erklärung aus der Vergleichung der Parallelstellen. Diese zeigen, dafs der Prophet den

Gedanken ausdrücken will: das Elend des Volkes geht nicht aus menschlicher Willkühr, sondern aus gerechtem göttlichen Gerichte hervor. Vorzugsweise gehört hierher Jerem. 2, 3.: „Heilig war Israel dem Herrn, der Erstling seines Ertrages. Alle, die es verzehrten wurden schuldig, Unglück kam über sie, spricht der Herr" (Jonathan: „*Et sicut, qui edit de primitiis messis manipuli oblationis, antequam inde offerant sacerdotes filii Aharonis oblationes super altari, reus fit, sic omnes, qui depraedabantur domum Israelis, reatum sibi contrahebant.*"). Der Prophet stellt hier die frühere Zeit, wo niemand das theokratisch gesinnte Volk verletzen durfte, ohne sich schuldig und strafbar zu machen, der jetzigen gegenüber, wo sie vom Herrn selbst ihren Feinden als seinen Werkzeugen preisgegeben, ihre rechtmäfsige Beute sind. Ebenso Cap. 50, 6. 7.: „Umkommende Schaafe sind mein Volk, ihre Hirten führen sie in die Irre; sie lassen sie herumirren auf den Bergen; von Berg zu Hügel gehen sie, vergessen ihre Hürde. Alle, die sie finden, verzehren sie, und ihre Feinde sprechen: wir verschulden uns nicht (לֹא נֶאְשָׁמְנוּ), dafür dafs sie gesündigt haben gegen den Herrn, die Wohnung der Gerechtigkeit, gegen den Herrn, die Hoffnung ihrer Väter". Hier wird als die Ursache der Nichtverschuldung der Feinde ausdrücklich der Abfall des Volkes von seinem Gotte angegeben, welcher die Tyrannei der Feinde als ein gerechtes göttliches Strafgericht über sie herbeiführte. Anführung verdient noch, obgleich wahrscheinlich nicht so bestimmt, wie die beiden vorigen, von unserm Propheten berücksichtigt, die Stelle Cap. 25, 9.: „Siehe, ich sende und nehme alle Geschlechter des Nordens, spricht der Herr, und den Nebucadnezar, den König von Babel, meinen Knecht, und bringe sie über dieses Land und über alle diese Völker rings umher, und ich verbanne sie und mache sie zur Wüste" u. s. w. Nebucadnezar erscheint hier als der Diener der göttlichen Gerechtigkeit, welcher, wenn diese Bestimmung das subjective Motiv seiner Handlungen gewesen

wäre, ohne Verschuldung ihre Beschlüsse an dem Bundesvolke hätte vollstrecken können, so wie Cap. 22, 7. (ich heilige über dich Verderber) der Krieg gegen dasselbe als ein heiliger dargestellt wird. — Das „ihre Verkäufer sprechen", ist, dem Sinne nach, s. v. a.: sie können sprechen. Es ist sehr häufig, dafs Jemanden dasjenige als Rede beigelegt wird, was er der Natur der Sache nach sagen könnte. Doch zeigt die Vergleichung von Jes. 36, 10., wo Sanherib sagt: „bin ich wohl ohne den Herrn heraufgezogen in diefs Land dasselbe zu verderben? Ja der Herr sprach zu mir: zeuch hinauf in diefs Land und verderbe es", dafs die Feinde der Israeliten wirklich zuweilen eine Ahndung von ihrer höheren Bestimmung hatten. — Ein Gewinn, bei dem man sagen kann: gesegnet oder gepriesen sei Gott, für dessen Ertheilung man dem Herren danken kann, ist ein rechtmäfsiger Gewinn. Treffend Calvin, obgleich mit anderer Anwendung: „*Solemus gratias agere deo, ubi quae nobis obveniunt bona, possimus ei accepta ferre. Non dicet latro, qui jugulavit innoxium: benedictus sit deus; nam vellet exstinctum esse dei nomen potius, quia vulnerat ejus conscientiam.*" — Das קֹנֵיהֶן, wie der Gegensatz gegen מֹכְרֵיהֶן zeigt (vgl. Jes. 24, 2.), nicht wie mehrere: ihre Besitzer, sondern ihre Verkäufer. Durch die Käufer und Verkäufer der Heerde werden hier diejenigen bezeichnet, welche nach Belieben mit dem Bundesvolke schalten und walten. Man darf nicht etwa mit Theodoret, Cyrill u. v. A. an die schlechten Obern des Volkes aus seiner Mitte, man mufs vielmehr an auswärtige Unterdrücker denken, wie schon Hieronymus mit Recht unter den Käufern und Verkäufern die Römer verstanden hat. Diefs erhellt unwidersprechlich schon aus den angeführten Parallelstellen, noch mehr aber aus der Sache selbst; wie konnte die Heerde Israel ihren einheimischen Hirten zum rechtmäfsigen Gewinne werden; denn diese waren ja selbst Hauptursache ihres Abfalls, und wurden

daher auch von der Strafe vorzugsweise getroffen, vgl. v. 17., Jerem. 23, 1. Keine Widerlegung verdient es, wenn Jahn aus der Formel: gepriesen sey der Herr, schliefst: „*Hebraeos esse hos venditores, uti in bello cum Romanis erant*". Dagegen sind unter den Hirten, welche der Heerde nicht schonen, höchst wahrscheinlich die einheimischen Obern des Volkes, und zwar diese ausschliefslich zu verstehen, wie diefs aus der Vergleichung von v. 8. sowohl, wie von v. 15 — 17. hervorgeht. Die erstere Stelle entscheidet zugleich, dafs unter den Hirten nicht, wie Abarbanel und Grotius annehmen, blos die bürgerlichen, sondern zugleich auch die kirchlichen Obern zu verstehen sind, überhaupt diejenigen, welche vom Herrn auf irgend eine Weise zur Leitung des Volkes berufen waren. Es findet also eine Steigerung statt: das Volk seufzt nicht nur, und wird seufzen, unter dem Drucke auswärtiger Tyrannen, sondern auch seine eigne Obern gehen schonungslos mit ihm um. Der scheinbar schwache Ausdruck: sie schonen nicht, ist grade von den einheimischen Hirten gebraucht, stärker wie jeder andere ihr Verfahren nur positiv bezeichnende, weil er ausdrückt, wie Natur und Pflicht von ihnen Schonung gegen ihre eigene Heerde verlangte, wie es daher ein schweres göttliches Gericht sey, wenn sie dieselbe verleugnen. — Noch ist einiges über eine scheinbare grammatische Abnormität zu bemerken. Der Plural: die Verkäufer, und die Hirten, wird mit dem Singular des *Verbi* verbunden. Diefs kann unmöglich Zufall seyn, wie selbst Ewald p. 644. anzunehmen scheint. Auch die übrigen von ihm angeführten Beispiele, welche er noch als reine Incorrectheiten stehen läfst, können auf einen Grund zurückgeführt werden, und hier läfst die zweifache Wiederholung um so weniger den Gedanken an eine blofse Incorrectheit oder Ungenauigkeit zu. Der Prophet will andeuten, dafs ungeachtet der scheinbaren Vielheit der Handelnden, doch eigentlich nur Ein *principium agens*, dafs der Herr es sey, welcher durch die Verkäufer und durch die Hirten wirke. Dafs die Käufer und

die Verkäufer als Werkzeuge des Herrn dargestellt werden, sahen wir schon; in Bezug auf die Hirten ist besonders das: „denn ich werde nicht schonen", zu Anfang von v. 6. zu beachten, wodurch sich der Herr deutlich als den Grund der Nichtschonung der Hirten gegen die Heerde bezeichnet. Dazu kommt noch v. 16.: „Denn siehe, ich erwecke einen Hirten im Lande". Bei einem spätern Propheten, wie Sacharjah, darf eine solche Erscheinung um so weniger befremden.

V. 6. Denn ich will nicht länger schonen der Bewohner des Landes, spricht der Herr, und ich will Einen in die Gewalt des Andern, und in die Gewalt seines Königes geben, und sie verheeren das Land, und ich will nicht erretten aus ihrer Hand. Das כִּי zu Anfang kann auf v. 5. bezogen werden; dann würden die *futura* dieses Verses in der Bedeutung des *futuri* zu nehmen, und demnach auch unter der Schlachtheerde, nur eine solche zu verstehen seyn, welche geschlachtet werden soll, nicht eine solche, bei der das Schlachten bereits seinen Anfang genommen. Denn es würde dann in diesem Verse der Grund angegeben, warum das Volk falls es diesen letzten Versuch zu seiner Rettung abweisen wird, dem Untergange preisgegeben werden soll, ohne dafs seine Verwüster sich dabei versündigen. Der Herr, nachdem er lange auf Früchte des schlechten Baumes geharrt hat, mufs ihn endlich abhauen. Allein da die Heerde v. 7. als eine schon damals elende bezeichnet wird, als der Herr sein Hirtenamt antritt, so ist es nicht rathsam v. 4. 5. auf die Zukunft zu beschränken. Man bezieht deshalb das כִּי besser auf das: Weide die Schlachtheerde. Mache den letzten Versuch sie zum Heile zu führen; denn ich kann und darf nicht länger ihren gräulichen Abfall ungestraft lassen. הָאָרֶץ, das Land, dasjenige, von dem im vorigen die Rede gewesen, das Israelitische. Hieronymus: „*de hac enim terra loquitur, de qua ei sermo erat, et non de orbe terrarum, sicut Judaei male interpretantes a se volunt in aliam partem depravare dei sententiam*". Auch die Erklärung dieses

Verses hängt von der Vergleichung einer von dem Propheten benutzten Parallelstelle des Jeremias, Cap. 19, 9. ab: „und ich mache sie essen das Fleisch ihrer Söhne und das Fleisch ihrer Töchter, und einer werden sie das Fleisch des andern essen (וְאִישׁ בְּשַׂר־רֵעֵהוּ יֹאכֵלוּ), in der Angst und Noth, womit sie bedrängen werden ihre Feinde, und die welche ihnen nach dem Leben stehen". Es wird hier eine doppelte Ursache des Unterganges, eine doppelte vom Herrn gesandte Strafe angegeben, die durch die Noth gesteigerte Zwietracht des Volkes unter sich, und die Bedrängungen der Feinde. Ganz dasselbe finden wir auch hier; das erstere wird angezeigt durch das: ich gebe sie einen dem andern, das zweite durch das: ich gebe sie ihrem Könige preis. Denn dafs man unter dem Könige nicht einen einheimischen Regenten verstehen darf, dafs man vielmehr an einen auswärtigen Unterdrücker denken mufs, geht schon daraus hervor, dafs weder das Bundesvolk zur Zeit des Propheten einen einheimischen König hatte, noch derselbe in seinen Schilderungen der Zukunft je eines solchen, den Messias ausgenommen, Erwähnung thut. Innere Zwietracht und äufsere Feinde werden aufser der angef. St. des Jeremias, und aufser Jes. Cap. 9, 7. ff., vgl. bes. v. 18. 19., und 3, 4., auch von unserem Propheten selbt Cap. 8, 10. als die beiden Hauptstrafmittel verbunden, deren sich Gott zur Züchtigung seines Volkes bedient: „Vor diesen Tagen — war kein Friede vor den Feinden, und ich sandte alle Menschen einen gegen den andern" (אִישׁ בְּרֵעֵהוּ). Dieser elende Zustand des Volkes, wie er zur Zeit der Wegführung in das Exil bestand, wird dann hier als wegen seines strafbaren Undankes gegen die Wiederbegnadigung, und wegen seines Rückfalls, in verstärktem Maafse wiederkehrend bezeichnet. Sehen wir auf die Erfüllung, so zeigt sich leicht, dafs durch den König hier der Römische Kaiser bezeichnet wird; vgl. Joh. 19, 15., wo die Juden sagen: „wir haben keinen König, als nur den Kaiser". Wie genau diese Weissagung auf die Schicksale der Juden nach Verwerfung Christi pafst, das furchtbare

Wüthen der Partheien gegen einander, bis endlich die Stadt von den Römern erobert wurde, braucht nicht erst gezeigt, und durch die bekannten, von Jahn mit freigebiger Hand mitgetheilten Stellen des Josephus belegt zu werden. — Das *Verbum* מָצָא in Hiph., machen, dafs gefunden wird, oder sich befindet; diefs dann mit: in der Hand jemandes, f. preisgeben, hingeben. Bei dem כֹּתֲתוּ, eigentlich *contundunt*, kann man als Subject den Nächsten und den König ergänzen. So Michaelis: „*misere affligent et vastabunt, tum internis collisionibus, tum extranea hostilitate*". Passender aber nimmt man als Subject allein den König. Denn es scheint, dafs die Worte: und sie verwüsten das Land, nur ein *Compendium* der Schilderung des feindlichen Einbruches in v. 1 — 3. bilden. Das *Verbum* כָּתַת pafst besser auf feindliche Invasionen, als auf innerliche Zwietracht.

V. 7. So weidete ich denn die Schlachtheerde, aus Mitleid mit ihrem Elende, und ich machte mir zwei Stäbe, den einen nannte ich Gnade, und den andern nannte ich die Verbundenen, und weidete die Heerde. Von den Worten לָכֵן עֲנִיֵּי הַצֹּאן geben wir zuerst die Erklärung, welche uns als die ohne Zweifel richtige erscheint, und prüfen dann die abweichenden. Wir übersetzen: darum: die elendesten der Schaafe. Die Worte geben als den Grund des von dem Herrn übernommenen Hirtenamtes das Mitleid mit dem Elende der Heerde an, ganz übereinstimmend mit v. 4. und 6.: weide die Schlachtheerde; denn ich werde nicht ferner schonen u. s. w. Das לָכֵן nehmen wir in seiner gewöhnlichen Bedeutung deshalb. Wir statuiren keine grammatische Ellipse, sondern nur eine concise Redeweise, wie sie, eine Folge des Affectes, sich in jeder menschlichen Rede und bei den Propheten besonders häufig findet. Es ist dem Affecte eigenthümlich, dafs er oft nur einige losgerissene Steine aus einem Satze gibt, unverbunden durch Lehm und Mörtel, nur so viel, als hinreichend ist, dieselben Empfin-

dungen oder Gedanken in der Seele des Hörers oder Lesers hervorzurufen. Vollständig würde unser Satz heifsen: ich that diefs darum, weil sie die elendesten Schaafe waren. Von ähnlicher concisen Redeweise des Affectes führen wir nur einige Beispiele an. Gleich Cap. 4, v. 6 — 7. unsers Propheten gewährt uns ein dreifaches. Das eclatanteste v. 7.: „Serubabel bringt heraus den Grundstein: Ausrufungen: Gnade, Gnade ihm". Das: Ausrufungen, Acclamationen, תְּשֻׁאוֹת seht hier, ohne dafs irgend eine grammatische Ellipse angenommen werden dürfte, statt eines ganzen Satzes: Ausrufungen werden dabei gehört, oder ertönen. Eben dahin gehört in demselben Verse das: „Wer bist du, Berg, du grofser vor dem Serubabel? zur Ebene", f. du sollst zur Ebene werden, und v. 6.: „nicht durch Kraft und nicht durch Stärke, sondern durch meinen Geist", nämlich, werden die Angelegenheiten der Theokratie überhaupt, und speciell der Bau des Tempels vollführt. Dahin gehört auch Jes. 44, 12., wo es in der höchst affectvollen und concisen Schilderung des Götzendienstes heifst: „der Schmid die Axt" (חָרַשׁ בַּרְזֶל מַעֲצָד), dem Sinne nach allerdings s. v. a., der Schmid bereitet die Axt, ohne dafs die Annahme einer rein grammatischen Ellipse des *Verbi* hier und anderswo irgend gerechtfertigt werden könnte. Die blofse Setzung des Subjectes und Objectes reicht hin, bei dem Leser die der des Verfassers analoge Vorstellung zu erwecken. So wie dort der Unwille über die Thorheit des Götzendienstes der Affect ist, welcher die concise Rede bewirkt — vgl. das beinahe noch merkwürdigere Beispiel 66, 18.: ich, ihre Werke —, so hier die zärtlichste Liebe des Herrn gegen sein Volk, und der Schmerz über sein Elend. Dafs namentlich der Schmerz das Abgebrochene liebt, ist bekannt. — Unter den abweichenden Erklärungen bilden die erste Classe die, welche das לָכֵן als Partikel, aber in einer von der gewöhnlichen abweichenden Bedeutung nehmen. Unter diesen kommen der Wahrheit am nächsten, welche, wie Abenesra („לָכֵן *idem, quod* בְּעֲבוּר"), Tarnov

(„propterea, quod essent miseri gregis"), und Nolde *(conc. part. p. 507.)*, dem לָכֵן die Bedeutung weil geben. Der Sinn wird von ihnen richtig getroffen; falsch ist nur die grammatische Auffassung. Weiter entfernen sich diejenigen, welche mit Castalio, de Dieu, Drusius, Storr, Rosenmüller, das לָכֵן als *particula asseverandi* auffassen. Alle diese, und andere Erklärungen werden durch die einfache Bemerkung beseitigt, dafs לָכֵן nie etwas anderes bedeutet, als deshalb. Selbst die von Winer daneben noch angenommene Bedeutung *verumtamen, attamen* beruht nur auf oberflächlicher Ansicht der von ihm angeführten Stellen Hos. 2, 16. Jerem. 16, 14. 30, 16. Ez. 39, 25.: *„in quibus omnibus* — wie er sagt — *subito transitur a comminationibus ad poenas"*. Bei Jerem. 16. ist die Verheifsung an und für sich gar nicht an ihrer Stelle, da die Drohung gleich darauf wieder fortgeht. Das Richtige gibt hier schon Seb. Schmid, unter älteren und neueren wohl der beste Commentator über den Jeremias: *„est quidem promissio liberationis, sed ita ut primo hoc faciat ad exaggerandam diuturnitatem et gravitatem captivitatis, ex qua si emerserint suo tempore Judaei, putabunt se ex majori malo emersisse, quam patres in Aegypto"*. Cap. 30, 16., ist keine Drohung vorhergegangen, sondern nur eine Rechtfertigung des schon erfolgten göttlichen Gerichtes. Dieſs ist in väterlicher Gesinnung von Gott verhängt worden, wie Israel dieſs aus dem Erfolge selbst ersehen wird. Bei Ezechiel sollen die Heiden erfahren, dafs der Herr Israel in ihre Gewalt gegeben; deshalb will er es jetzt erretten. Bei Hoseas hat der Liebesbeweis denselben Zweck, wie die vorher angekündigten Strafmittel. — Eine zweite Classe bilden diejenigen, welche das לָכֵן nicht als Partikel, sondern als *Pron. gen. foem.* auffassen, nach dem Vorgange der Masorethen, welche es als לשון נקבה bezeichnen, und des Jarchi. So Michaelis: *„propter vos, o miseri gregis. — Nisi scivissem me in populo Judaico habere obsequiosas aliquot,*

licet pauciores, et a potiori turba contemtas oves, quae vocem pastoris auditurae essent, nec me pater missurus, nec ego pasturus". Unter den neueren Sack. Das לָכֶן wäre hienach zu übersetzen: für euch, oder zu eurem Befsten. Ein starker Grund gegen diese Erklärung läfst sich aus v. 11. entnehmen. Das dort unmittelbar vor עֲנִיֵּי הַצֹּאן stehende כֵּן zeigt, dafs man auch hier das לָכֵן als zusammengesetzt aus ל und כֵּן zu betrachten hat. Dazu kommt, dafs die Form לָכֵן als *pronom. foemin.* nie vorkommt, was freilich zufällig seyn kann, dafs sie der Analogie nach nicht mit Zere, sondern mit Segol punctirt seyn müfste, wogegen man sich nur auf einzelne seltene Ausnahmen, wie כָּהֵם und בָּהֵם an einigen Stellen, berufen kann, dafs man wegen des folgenden עֲנִיֵּי statt des *Pron. fem.* das *mascul.* erwarten sollte, wogegen man freilich einwenden kann, dafs das erste sich auf die Schaafe, das zweite auf die durch sie Abgebildeten beziehe. Stände keine andere Auslegung zu Gebote, und fände nur eine der drei letzteren Einwendungen vereinzelt statt, so würde sie wenig bedeuten. In ihrer Verbindung aber erhalten sie Kraft, und die ergriffenen Aushülfen erscheinen als verwerflich. Endlich wird bei dieser Erklärung, was freilich nicht unbedingt nothwendig ist, angenommen, dafs die „elendesten Schaafe" von der Schlachtheerde verschieden sind, was, wie wir gleich sehen werden, unrichtig ist. — Noch andere Erklärungen. wie die von Coccejus und Mark, und Textesänderungen, wie die von Jahn, können wir wegen ihrer handgreiflichen Unrichtigkeit füglich übergehen. — Die elenden der Schaafe, sind nach dem hebräischen Sprachgebrauche, in welchem der Superlativ durch die Vergleichung des Ganzen mit dem Theile vermittelst des *Stat. constr.* ausgedrückt wird, vgl. Ewald p. 576., die elendesten Schaafe. Es fragt sich nun aber, welches das Ganze, die Schaafheerde ist, mit welchem hier der Theil verglichen wird. Nimmt man als solches eine bestimmte Schaafheerde, das Volk Israel, so würde durch die elenden, ein einzelner

besonders elender Theil derselben bezeichnet werden; nimmt man dagegen als solches die Schaafe überhaupt, als Bild aller Menschen und Völker, so würden die elendesten Schaafe das Ganze des Bundesvolkes bezeichnen. Die erstere Auffassung ist die gewöhnlichere; nach ihr nimmt man an, dafs hier ein Gegensatz, ähnlich dem Ez. 34, 16., statt finde: „Ich will das Verlorene suchen, das Verirrte wiederbringen, das Verwundete verbinden und das Kranke stärken; aber was fett und stark ist, will ich verderben". Man fügt hinzu, die Elendesten seyen hier zugleich die, welche, durch das Elend gedemüthigt, Sehnsucht nach dem Heile haben. Allein bei genauer Prüfung zeigt sich doch die letztere Auffassung als die richtige. Gegen sie darf man nicht einwenden, dafs doch v. 11. durch „die elendesten Schaafe" nur ein Theil des Volkes, der gottesfürchtige, bezeichnet werde. Denn diese nähere Bestimmung liegt dort nicht in dem: die elendesten Schaafe, selbst, sondern in dem: „die auf mich hielten", und grade dieser Zusatz zeigt vielmehr, dafs das „die elendesten Schaafe" an und für sich allgemein war, keiner einzelnen Classe, sondern dem ganzen Volke angehörte. Was aber besonders für die letztere entscheidet, sind zwei Parallelst. des Jeremias: Cap. 49, 20.: „Fürwahr es werden sie (die Idumäer) zerren die geringsten Schaafe", צְעִירֵי הַצֹּאן. Ganz dasselbe Cap. 50, 45., in Bezug auf die Chaldäer. An beiden Stellen ist hier das „die geringsten Schaafe" Bezeichnung der Israeliten, im Gegensatze gegen alle Nachbarvölker. Dazu kommt noch, dafs der Herr nach v. 6. und 9. das Hirtenamt, nicht etwa über einen Theil des Volkes, sondern über das Ganze, und zum befsten desselben übernimmt. Endlich verträgt sich nur diese Auffassung mit den Worten selbst. Diese lassen nicht zu mit Calvin zu erklären: *quoniam erant misellae quaedam oves.* Die Ellipse des Affectes mufs vielmehr so ausgefüllt werden: darum weil sie die elendesten Schaafe waren, so dafs die „elendesten Schaafe" mit der Schlachtheerde identificirt werden, welche das

ganze Volk bezeichnet. — Das Ergreifen des doppelten Hirtenstabes soll nach zahlreichen Auslegern die verschiednen Verfahrungsweisen Gottes gegen das Volk bezeichnen. So z. B. Michaelis: „*duos se adhibuisse dicit, ut oves innuat non uno modo a se pastas fuisse*". Allein diese Annahme beruht auf einer unrichtigen Auslegung der Namen der Hirtenstäbe. Der Hirtenstab ist das Werkzeug, womit der Hirt seiner Heerde Schutz und Heil gewährt, vgl. Ps. 23, 4. „Dein Stecken und dein Stab trösten mich". Demnach bezeichnet die Ergreifung eines doppelten Hirtenstabes die durch den treuen Hirten bewirkte Abkehr einer doppelten Gefahr, durch äufsere Feinde und durch innere Zwietracht, grade derjenigen, durch welche nach v. 6. im Falle hartnäckiger Verstocktheit das Volk untergehen soll. Jetzt, so lange der letzte Versuch es zur Buſse zu leiten, fortdauert, wird sie von dem treuen Hirten noch abgewehrt. Nachher bricht sie mit furchtbarer Gewalt herein. — Das נֹעַם nehmen die meisten Ausleger in der Bedeutung Lieblichkeit, oder Schönheit (LXX. κάλλος. *Aquila* und *Symm.* εὐπρέπεια. Hieronymus *decus).* Allein nach dieser Erklärung würde die Benennung nur sehr wenig bezeichnend seyn; der Stab bedeutete ja nach v. 10. die Gnade des Herrn, wodurch er das Volk gegen den Untergang durch äufsere Feinde sicher stellte. Dazu kommt, daſs das נֹעַם, so häufig dieſs auch behauptet worden ist, nie die Bedeutung Lieblichkeit, immer vielmehr die Bedeutung Huld, Gnade hat, die ihm an unserer Stelle schon J. D. Michaelis *(supplem. p.* 1630.*)* mit der Bemerkung vindicirt, daſs die Bedeutung Lieblichkeit in gar keinem Verhältniſs zu dem folgenden חֲבָלִים stehe, wie man dieſs auch auslegen möge. Ps. 90, 17. (es sey נֹעַם des Herrn unsers Gottes über uns) bedarf die Bedeutung Gnade keines weiteren Erweises. Prov. 15, 26.: „Ein Gräuel sind dem Herrn die Gedanken des Bösen, und rein sind אִמְרֵי נֹעַם", ist offenbar zu übersetzen:

Worte der Huld, wie dies der Gegensatz gegen die Gedanken des Bösen, seine Anschläge zum Verderben Anderer, deutlich zeigt. Ebenso offenbar ist die Bedeutung Huld Cap. 3, 17., 16, 24. Ps. 27, 4. ist zu übersetzen: zu schauen die Gnade des Herrn (נֹעַם יְהוָה), s. v. a., mich des Genusses seiner Gnade zu erfreuen. — Der zweite Name חֹבְלִים wird nach einer weit verbreiteten Erklärung *sensu malo*, entweder in der Bedeutung *perdentes*, oder in der Bedeutung *dolentes* genommen, also, als Gegensatz gegen den Stab Huld, der Stab Wehe, mit dem das Volk, falls es das Hirtenamt des Herrn verwirft, bestraft werden soll. So unter den Neueren noch Theiner, (Huld und Quaal), und Sack *(l. c. p.* 301.*)*, welcher bemerkt, ein Gegensatz von Milde und Strenge werde durch den Zusammenhang fast nothwendig erfordert. Man wird aber wohl selten eine so weit verbreitete Erklärung finden, welche durch so entscheidende Gründe als unrichtig erwiesen werden könnte. 1. Das *Verbum* חָבַל hat weder in Kal, noch in Niphal die Bedeutung verderben oder verdorben werden, und noch viel weniger Schmerz empfinden. Man muss sich sehr wundern, dass die schon von Gousset, und so trefflich von Schultens *(ad Jobum p.* 964.*)*, bestrittene Bedeutung *corrupit* in den Wörterbüchern noch immer als unzweifelhaft hingestellt wird. Die Stellen, auf die man sie gründet, lassen sich leicht beseitigen. Nehem. 1, 7.: „wir haben dir gesündigt, חָבַל חָבַלְנוּ לָךְ", übersetzt man gewöhnlich: wir haben dir verdorben, oder, wir haben gegen dich schlecht gehandelt; allein man muss vielmehr übersetzen: wir sind dir verpfändet, *omni pignore obstricti tibi tenemur ad poenam*, was Schultens treffend aus den Arabischen Aussprüchen erläutert: jeder Mensch ist dem Tode, jeder Übelthäter der Strafe verpfändet, oder: jeder Mann verpfändet sich in dem, was er thut. Hiob 34, 31. ist die gewöhnliche Erklärung: „ich büßte und will nicht mehr übel thun" (לֹא אֶחְבֹּל). Allein man

mufs vielmehr erklären: *luo quod non contraxi, poenas pendo innocens*, eigentlich: ich trage oder büfse, ohne dafs ich mich verpfändet habe. Ebenso Prov. 13, 13.: „wer das Wort verachtet, יֵחָבֵל לוֹ", wird sich verpfändet, nämlich zur Strafe. So ist in Kal und Niph. keine einzige Stelle, in welcher die Bedeutung verderben auch nur wahrscheinlich ist. Dafs sie in Pi. vorkommt, kann nichts beweisen. Denn diefs kann in einer durch die Conjugation hervorgebrachten Modification des Verbalbegriffes seinen Grund haben. חָבַל, binden und gebunden seyn, in Pi. verstricken, und dann verderben. Man braucht gar nicht mit den neueren Lexicographen (vgl. z. B. Winer s. v.) anzunehmen, dafs in חָבַל eine doppelte Wurzel vereinigt sey. Schon Abicht l. c. p. 1100., hat nachgewiesen, wie alle Bedeutungen aus der einen Grundbedeutung binden und gebunden seyn, abzuleiten sind. 2. Gegen diese Erklärung streitet, wie schon Calvin bemerkt, dafs der Herr sich dieses Stabes schon während der Gnadenfrist zum Weiden bediente, und dafs er ihn nach v. 14., als dieselbe zu Ende geht, zerbricht. Hieraus geht deutlich hervor, dafs der Stab nicht Strafen, sondern Segnungen bezeichnen mufs. So wie das Zerbrechen des ersten Stabes, so bezeichnet auch das des zweiten die Entziehung einer göttlichen Gnadenwohlthat, und demnach mufs das Ergreifen desselben die Ertheilung einer solchen bezeichnen, und zwar speciell der Eintracht unter dem Volke selbst, da diese durch die Zerbrechung des Stabes aufgehoben wird. 3. Auch der Plural ist bei dieser Auslegung schwer zu erklären. — Andere Ausleger, die Unzulänglichkeit dieser Erklärung einsehend, haben dem Worte die Bedeutung des Bindens beigelegt, und zwar unter einer dreifachen Modification. Mehrere alte Übersetzer geben dem Worte die Bedeutung Strick, indem sie das חֶבֶל entweder nur für eine verschiedene Form von חֶבֶל, Strick, hielten, oder anders punctirten. So LXX., *Aquil.*, *Symm.*: καὶ τὴν ἑτέραν ἐλάλεσα σχοίνισμα. Hieronymus: „*et alteram vocavi fu-*

niculos". Dann Calvin, welcher חֲבָלִים punctirt. Andere, wie Drusius, Fuller, Mark, nehmen das Wort als *Partic.* in activer Bedeutung: die Bindenden. Andere endlich, nach dem Vorgange von De Dieu, als *Partic.* in passiver Bedeutung: die Gebundenen, oder die Verbündeten. Dafs das Wort überhaupt im Hebräischen die Bedeutung des Bindens habe, und zwar nicht blos im eigentlichen, sondern auch im übergetragenen Sinne, daran kann gar kein Zweifel seyn. Diefs zeigen schon die abgeleiteten Worte, חֹבֵל Matrose, *(ligator funis nautici)*, חֶבֶל Strick, und Verbindung, Gesellschaft (חֶבֶל נְבִיאִים, 1 Sam. 10, 5. 10., richtig LXX. χορὸς προφητῶν), תַּחְבֻּלוֹת, *consilia (nectere dolos)*. Ebenso wenig aber kann es einem Zweifel unterliegen, dafs das חָבַל im Hebr., neben der activen, auch die passive Bedeutung hat. Diefs erhellt schon aus dem metaphorischen Gebrauche von der Pfändung. Es bedeutet nicht blos pfänden (einen anderen binden), sondern auch verpfändet seyn, sich verpfänden (gebunden seyn, und sich verbinden), vgl. die angef. St. aus Hiob und Nehem. Im Arabischen haben die beiden entsprechenden, ursprünglich nur eine Wurzel bildenden *Verba* خبل und حبل in der ersten Conjugation neben der activischen, auch die passivische und reflexive Bedeutung. خَبَلَ, pfänden und verderben, beides von dem Begriffe des Bindens ausgehend, das letzterer insofern das Verderbte sich in einem gebundenen, ihm aufgedrungenen Zustand befindet, خَبِلَ *demens, maniacus fuit,* geistig gebunden seyn. حَبَلَ *foedus inivit*, und حَبِلَ *praegnans fuit,* ein Zustand der leiblichen Gebundenheit, wie der Wahnsinn der geistigen. Hienach nun kann die Wahl unter den drei angef. Modificationen nicht schwer seyn. Die erste kann als willkührlich nicht in Betracht kommen; die zweite ist deshalb unstatthaft, weil sich bei ihr kein Grund für den

Plural angeben läfst; denn wer sollen die Verbindenden seyn? Die dritte hat alles für sich. Nach ihr wird, in vollkommner Einstimmung mit v. 14., durch den zweiten Stab, die brüderliche Eintracht bezeichnet, welche durch die Würkung des Herrn während der Gnadenfrist unter dem Bundesvolke selbst bestand. — Das וָאֶרְעֶה אֶת־הַצֹּאן, und so weidete ich die Heerde, ist nicht etwa überflüssige Wiederholung, sondern zeigt an, dafs das Weiden vermittelst der Stäbe geschah. Dem Sinne nach richtig mehrere: *quibus pavi gregem.*

V. 8. Und ich rottete aus die drei Hirten in einem Monate und ich war ihrer überdrüssig; und auch ihre Seele war empört gegen mich. Wir untersuchen hier zuerst, wer unter den drei Hirten zu verstehen sey. Von vornherein zu verwerfen ist die Ansicht derer, welche, wie Calvin, Jahn, Rosenmüller, annehmen, dafs die bestimmte Zahl hier statt der unbestimmten, drei für mehrere, stehe. Es müfste dann statt: die drei Hirten, nothwendig heifsen: drei Hirten (vgl. Ewald p. 568.). Ebenso entscheidet der Artikel gegen diejenigen, welche unter den drei Hirten drei bestimmte einzelne Individuen verstehen. Diese Individuen müfsten dann entweder in dem Vorhergehenden schon erwähnt seyn, so dafs nur auf sie hingewiesen zu werden brauchte — hier aber ist keine Erwähnung vorhergegangen —, oder der Prophet müfste sie als seinen Zuhörern so bekannt voraussetzen dürfen, dafs gar keine Mifsdeutung statt finden konnte. Hier lassen sich aber ebenso wenig drei Individuen auffinden, bei denen diefs statt fände. Diefs zeigt sich schon darin, dafs unter den Vertheidigern der Beziehung auf drei Individuen kaum zwei in der Bestimmung derselben übereinkommen. Dazu kommt noch, dafs die meisten dieser Auslegungen von vornherein dadurch verwerflich sind, dafs sie die drei Hirten in der Zeit vor dem Babylonischen Exil suchen, während doch hier von einer zukünftigen Begebenheit die Rede ist. Es kann daher keinem Zweifel unterworfen seyn, dafs

der Prophet nicht von drei einzelnen, sondern von drei Ständen der Hirten redet. Diejenigen, welche dieſs eingesehen haben, theilen sich wieder in verschiedene Auffassungen. Junius und Trem., Piscator und Lhigtfoot rathen auf die Pharisäer, Sadducäer und Essener, eine Meinung die schon deshalb verwerflich ist, weil diese Jüdischen Partheien nicht als die Hirten des Volkes bezeichnet werden können. Mark räth auf die bürgerlichen, kirchlichen und militärischen Obern; allein er ist den Beweis dafür schuldig geblieben, dafs die letzteren irgendwo als einer der in der Theokratie bestehenden Hirtenstände aufgeführt werden. Steht es fest, dafs durch die drei Hirten die drei in der Theokratie bestehenden Classen von Hirten, oder Leitern des Volkes bezeichnet werden, so kann ja der einzig richtige Weg nur der seyn, dafs man sich umsieht, ob bei Sacharjah selbst, oder bei den übrigen Verff. des A. T., besonders denen, welche ihm zunächst lebten, drei Classen von Hirten, als die einzigen Leiter der Theokratie, genannt werden. Schlägt man nun dieses Verfahren ein, so zeigt sich, dafs Sacharjah unmöglich andere vor Augen haben kann, als die bürgerlichen Obern, die Priester und die Propheten. Diese Auslegung ist unter allen vorhandenen die älteste. Sie findet sich schon bei Theodoret: *τοὺς Ἰουδαίων λέγει βασιλέας, καὶ προφήτας καὶ ἱερέας. διὰ γὰρ τούτων τῶν τριῶν ἐποιμαίνοντο ταγμάτων.* Ebenso Cyrillus, nur dafs er aus leicht begreiflichem Grunde den Propheten die Schriftgelehrten substituirt: *οἶμαι δὴ οὖν, ὅτι τρεῖς ὀνομάζει ποιμένας, τούς τε κατὰ νόμον ἱερατεύοντας, καὶ τοὺς τεταγμένους κριτὰς τοῦ λαοῦ, καὶ προσέτι τούτοις τοὺς γραμματοεισαγωγεῖς, κατέβοσκον γὰρ οὗτοι τὸν Ἰσραήλ.* Auch Hieronymus erwähnt sie: „*legi in cujusdam commentariis pastores domini indignatione succisos in sacerdotibus, et falsis prophetis, et regibus intelligi Judaeorum, quod post passionem Christi uno omnia succisa sint tempore*". Dafs sie in den späteren Zeiten nicht ganz ausschliefslich herrschend wurde, erklärt sich nur

daraus, dafs man sich in Verlegenheit befand, wie der Prophetenstand in der Zeit Christi nachzuweisen sey. Wie hätte man sonst wohl an andere Hirten denken können, als an die, welche beständig als solche, mit Ausschliefsung aller andern, verbunden vorkommen, und welche zugleich, wie hier, als die Hauptursache des Verderbens und Elendes des Volkes erscheinen? Zu vergleichen sind zahlreiche Stellen des Jeremias z. B. 2, 8.: „die Priester sprachen nicht, wo ist der Herr, die Gesetzesbeflissenen (ebenf. die Priester) kannten mich nicht, die Hirten (hier speciell von den bürgerlichen Obern) sündigten gegen mich, und die Propheten weissagten im Baal"; v. 26.: „Wie der Dieb sich schämt, wenn er betroffen wird, so wird zu Schanden werden das Haus Israels, sie — ihre Könige, ihre Fürsten (beide zusammen bilden den einen Stand der bürgerlichen Obern), und ihre Priester und ihre Propheten". 18, 18.: „Und sie sprechen: auf lafst uns gegen den Jeremias Anschläge fassen; denn das Gesetz kann nicht umkommen von den Priestern, noch der Rath von den Weisen (der Rath neben der Thatkraft, גְּבוּרָה, die eigenthümliche Eigenschaft der bürgerlichen Obern), noch das Wort von den Propheten". Vergleichen wir unsern Propheten selbst, so finden wir die beiden andern Classen von Hirten, neben dem Prophetenstande, welchen er selbst repräsentirt, am bestimmtesten bezeichnet Cap. 4, 12 — 14. Auf die Frage, welches die beiden Zweige der Ölbäume seyen, welche den Leuchter (die Theokratie) mit dem aus ihren Früchten ausgepreſsten Öle versahen, erhält der Prophet die Antwort: „Dieſs sind die zwei Ölkinder, welche stehen vor dem Herrn der ganzen Erde". Hier werden als die beiden Stände, durch welche der Herr seine Gnade der Theokratie mittheilte, der priesterliche und der der bürgerlichen Obrigkeit bezeichnet, der erstere damals repräsentirt durch Josua, der andere durch den Serubabel. Denn dafs diese nicht als Individuen bezeichnet werden, geht schon hervor aus der Vergleichung von Cap. 3., wo Josua durchgän-

gig nicht als Individuum, sondern als Repräsentant, theils des Priesterthums, theils des ganzen Volkes erscheint. Die Stelle ist der unsrigen also auch insofern analog, als auch in ihr die Stände der Volksleiter als Individuen personificirt erscheinen. In dieser Beziehung ist noch zu vergleichen Mal. 2, 7., wo der Priesterstand der Diener des Herrn Zebaoth genannt wird. — Es bleibt hier nur noch die Schwierigkeit übrig, wie hier unter den drei Ständen theokratischer Leiter der Prophetenstand mit genannt seyn kann, da derselbe doch zur Zeit der Erfüllung schon erloschen war. Wir antworten, der Prophet bezeichnet auch hier dem Wesen der Weissagung gemäfs, das Zukünftige durch das in seiner Zeit vorhandene Analoge. So wie der Stand der bürgerlichen Hirten fortdauerte, auch als das Königthum zu Grunde ging, so bestand auch der Prophetenstand, dem Wesen nach, auch bei der Erlöschung der prophetischen Gabe fort. Seine Bestimmung war, dem Volke Gottes Wort und Willen mitzutheilen, Jerem. 18, 18. Vor der Sammlung des *Canon* geschah diefs durch unmittelbare ihnen gewordene Offenbarung, nach derselben durch die vom Geiste Gottes geleitete Forschung in den früheren Offenbarungen, und durch die Anwendung derselben auf die bestehenden Verhältnisse. An die Stelle der Propheten traten die Schriftgelehrten, welchen, nach Sirach Cap. 39., der Herr den Geist des Verstandes reichlich gab, welche die Weisheit der Alten studirten, und in den Propheten forschten, welche Lehre und Urtheil vortrugen, und bei denen weise Sprüche gefunden wurden. Sie standen zu den alten Propheten in demselben Verhältnisse, wie die erleuchteten Lehrer der spätern christlichen Kirche zu den Propheten des N. T. — Es fragt sich nun, was unter der Vertilgung und Ausrottung der drei Hirten zu verstehen sey. Mehrere Ausleger meinen, eigentliche Ausrottung der Individuen. Diese geriethen dann aber dadurch in Verlegenheit, dafs die Ausrottung der Hirten der Zerbrechung der Stäbe vorangeht. Die Art, wie sie sich aus derselben zu befreien suchen (Frisch-

muth: „*bene Sanctius monet hysteron proteron hic esse, sive prolepsin, quando quidem is ordo rerum sit, ut prius iratus fuerit et virga abscissa, quam pastores occiderentur. Atque haec trajectio itidem Abarbaneli observata)*, ist unzulässig. Die folgenden *Fut.* mit *Vav convers.* müfsten dann als *Plusquamperfecta* aufgefafst werden, was aber den graden Gegensatz gegen das *Fut.* mit *Vav convers.* bildet, vgl. Ewald p. 543. Handlungen, welche durch eine Reihe von *Fut.* mit *Vav conv.* ausgedrückt werden, müssen immer in einer regelmäfsigen Aufeinanderfolge stehen; Ewald p. 541. Von einer eigentlichen Ausrottung kann auch schon deshalb nicht die Rede seyn, weil gleich darauf die Hirten als noch vorhanden erscheinen. Sie sind es ja, welche den guten Hirten zur Ungeduld reizen, und sich gegen ihn aufs feindseligste beweisen, was wegen des Gebrauches des *Fut.* mit *Vav conv.* (וַתִּקְצֹר) ebenfalls nicht als der Ausrottung vorhergehend gesetzt werden darf, sondern als ihre Folge betrachtet werden mufs. Ihr hartnäckiges, alle seine Hirtenbemühungen vereitelndes Widerstreben ist es, was ihn bewegt, die Stäbe zu zerbrechen und sein Hirtenamt daran zu geben. Man kann also nur an eine Ausrottung der Hirten, als solcher, d. h. an eine Absetzung derselben von ihrem Hirtenamte denken. Diese zu bewirken war der angelegentlichste Zweck des Herrn während seines Hirtenamtes; allein dieselbe Gesinnung, welche sie der Absetzung würdig machte, bewirkte auch, dafs die aus voller Machtvollkommenheit über sie ausgesprochene Sentenz nicht in ihrer ganzen Ausdehnung zur Ausführung kam. Nur die elendesten der Schaafe, welche auf den Herrn achteten (v. 11.), entzogen sich ihrer verderblichen Leitung. Erst nach der Verwerfung des ganzen Volkes, das sein eignes Befstes nicht einsah, wurde die Sentenz ihrem ganzen Umfange nach durch die auswärtigen Feinde ausgeführt, ohne dafs nun das Volk an die Stelle der schlechten Hirten gute bekam, wie es geschehen seyn würde, wenn es das Ausrottungsdecret des guten Hirten

selbst in Ausführung gebracht hätte. — Die Ausrottung der Hirten geschah in einem Monate. Dieſs kann nicht, wie Kimchi, Calvin u. A. annehmen, schlechthin stehen für *tempore exiguo*. Mit Recht würde dann Hitzig l. c. p. 30. fragen: „Wozu denn der Monat, wo vielleicht noch passender Tag oder Stunde gesagt werden könnte?" Daſs der Prophet, wollte er blos die kürzeste Zeit ausdrücken, vielmehr gesagt haben würde, „an einem Tage", geht besonders aus der Parallelstelle Cap. 3, 9. hervor, wo es von der durch den Messias zu bewirkenden Versöhnung heiſst: „ich tilge die Sünde dieses Landes an einem Tage" (בְּיוֹם אֶחָד). Das: in einem Monate, als dessen *terminus a quo* der Anfang des Hirtenamtes zu nehmen ist, drückt vielmehr im Verhältniſs zu dem „an einem Tage", eine längere, im Verhältniſs zu allen übrigen Zeiträumen, eine kürzere Zeit aus. Es zeigt, daſs die Ausrottung der drei Hirten, nicht wie die Versöhnung, als ein einzelner, sondern als ein durch einige Zeit fortgesetzter Act zu betrachten ist. So werden also auf sehr treffende Weise die fortgesetzten Bemühungen Christi bezeichnet, das arme Volk, die verlornen Schaafe des Hauses Israel, aus der geistigen Gewalt seiner blinden und verderbten Leiter zu befreien. — Das וַתִּקְצַר נַפְשִׁי בָּהֶם, eigentlich *brevis facta est anima mea in eis*. Richtig Schultens zu Prov. 20, 21.: „*Ea phrasis non tam taedium significat, quam indignationem ex intolerandis injuriis oriundam, sub quibus anima velut angatur ac suffocetur. — Ubique impatientia gravissime vexati, oppressi, elisi, qui vix respirare queat amplius, elucet*". Das *Verbum* בָּחַל wird hier von den meisten Auslegern nach Vergleichung des Syrischen durch Ekel empfinden erklärt. Allein dieſs ist nicht ganz genau. Schon Schultens l. c. hat nachgewiesen, daſs das *Verbum* die feindliche und gehässige Gesinnung der drei Hirten gegen den guten Hirten zugleich nach ihrer Verworfenheit und ihrem schlechten sittlichen Grunde bezeichnet, so daſs es demnach von der Gesinnung

des guten Hirten gegen die schlechten Hirten nicht hätte gebraucht werden können. Im Arabischen bezeichnet بخل eine niedrige, schmutzige Gesinnung überhaupt, und wird dann speciell von schmutzigem Geitze gebraucht. Im Hebr. herrscht diese Bedeutung an der einzigen Stelle, wo das *Verbum* ausserdem vorkommt, Prov. 20, 21. נַחֲלָה מְבֹחָלֶת ist dort, ein auf niedrige Weise erworbenes Erbtheil. Die schlechten Hirten entbrennen in niedrigem Hasse gegen den guten Hirten, weil er ihre Schlechtigkeit aufdeckt, und ihnen ihre Herrschaft nehmen will. Sie thun daher alles, ihn an der Ausführung seines Auftrages zu hindern. Das: ihre Seele, steht nicht etwa nach der bei den neueren Psalmenerklärern beliebten Annahme, für das blofse Personalpronomen, grade so, als wenn man behaupten wollte, das: es thut mir in der Seele wehe, sey nichts weiter, als, es thut mir weh, sondern es bezeichnet das heftige, tief eindringende des Abscheus.

V. 8. So sprach ich denn: ich will euch nicht weiden; was da stirbt, wird sterben, was vernichtet wird, vernichtet werden, und was übrig bleibt, wird sich unter einander aufreiben. Calvin: „*Quando non sunt sanabiles, neque remedium patiuntur adhiberi suis malis, jam relinquo eos; experientur, quid sit carere bono pastore*". Die *Feminina* des Verses sind auf die Schaafe zu beziehen. Die *Futura* fassen nach dem Vorgange der LXX. (ἀποθνησκέτω), und des Hieronymus mehrere wunschweise auf; allein dieſs geht schon wegen der Form nicht an, da dann statt תָּמוּת das *Fut. apoc.* stehen müfste, vgl. Ewald p. 527. Man mufs daher die *Futura* vielmehr als vorherverkündigend auffassen. Das Todte und das Vernichtete bezeichnet hier dasjenige, was einem so sichern Untergange geweiht ist, dafs man es schon als todt und vernichtet betrachten kann. Dieser Untergang hätte nur durch die Folgsamkeit gegen den guten Hirten abgewandt werden können; jetzt, da derselbe genöthigt

worden ist, sein Amt aufzugeben, geht die Sache ihren natürlichen Gang fort. Es wird hier, wie die Vergleichung der Parallelstellen zeigt, eine dreifache Art des Verderbens angegeben: Seuchen, wie sie in belagerten Städten zu entstehen pflegen, (das Todte wird sterben), gewaltsamer Tod durch die auswärtigen Feinde, und ein fürchterliches, durch die Noth veranlafstes Wüthen der Bürger gegen einander. Diese Parallelstellen sind folgende: Jerem. 15, 1. 2.: „Und der Herr sprach zu mir: wenn auch Moses und Samuel vor mir ständen, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volke; lasse sie weg von mir, dafs sie gehen. Und wenn sie zu dir sprechen: wohin sollen wir denn gehen? so sage zu ihnen: so spricht der Herr: wer zum Tode (bestimmt ist, der geht), zum Tode, und wer zum Schwerte, zum Schwerte, und wer zum Hunger, zum Hunger, und wer zur Gefangenschaft, zur Gefangenschaft". 34, 17.: „Siehe, ihr habt mir nicht gehorcht, dafs ihr Freiheit ausriefet, jeder für seinen Bruder, und jeder für seinen Nächsten; siehe, so rufe ich euch denn Freiheit aus zu dem Schwerte, der Pest und dem Hunger". Ez. 6, 12.: „Der Ferne soll durch die Pest sterben, und der Nahe durch das Schwert fallen, und der Übriggebliebene und der Bewahrte durch Hunger sterben". Vgl. auch unten Cap. 13, 8., wo dem תָּמוּת und תִּכָּחֵד, das יִגְוָעוּ, sie werden auf dem Krankenlager sterben, und das יִכָּרֵתוּ, sie werden ausgerottet werden, entspricht. Dafs diese dreifache Art des Verderbens wirklich den Untergang des Jüdischen Staates herbeigeführt hat, bedarf keines weiteren Beweises. — Und die Übriggebliebenen werden die einen der andern Fleisch fressen. Mark: „*ex rabie fera, in quam praeter naturam hae oves degenerabunt*". Ganz ähnlich wird das durch die Noth entstandene Wüthen der Bürger des Zehnstämmereiches gegen einander vor seinem Untergange geschildert Jes. 9, 18. ff.: „Einer schonen sie des andern nicht. Sie fressen zur Rechten, und hungern, sie fressen zur Linken, und werden nicht satt; jeder frifst das Fleisch

seines Armes" (wüthet gegen sein eigenes Fleisch, insofern diejenigen, die sich einander aufreiben, Glieder Einer Volksgemeinschaft, Eines Staatskörpers sind).

V. 10. Und so nahm ich meinen Stab Huld und zerbrach ihn, damit ich aufhöbe mein Bündnifs, welches ich geschlossen hatte mit allen Völkern. Was im vorigen Verse mit eigentlichen Worten vorherverkündet worden, wird hier und v. 14. durch eine doppelte symbolische Handlung angezeigt: die Verwüstung durch auswärtige Völker, durch die Zerbrechung des Stabes Huld oder Gnade, die innerliche Zwietracht durch die Zerbrechung des Stabes der Verbundenen, oder richtiger der im vorigen Verse enthaltenen Ankündigung folgt hier die Erzählung der Ausführung. Calvin: „*emphatice hoc dictum est, quasi diceret propheta, non debere adscribi fortunae, quod res in deterius mutatae sint, quia hoc modo exsecutus sit dominus judicium suum, postquam nimis patienter tulerit malitiam populi*". Das Bild von der Heerde ist nicht strenge gehalten; in dem: „mit allen Völkern", drängt sich die Sache hervor; dem Bilde gemäfs müfste es heifsen: „mit allen wilden Thieren", vgl. Jes. 56, 9.: „alle ihr Thiere des Feldes kommt, zum Fressen kommt alle ihr Thiere im Walde". Der Gedanke, dafs bisher das Bundesvolk durch eine geheime Wirkung der göttlichen Allmacht vor der Vernichtung durch auswärtige Feinde bewahrt worden sey, wird bildlich so ausgedrückt, als habe der Herr mit allen Völkern der Erde ein Bündnifs zum Besten der Israeliten geschlossen, welches nun durch die Zerbrechung des Stabes Huld aufgehoben wird. Eine ähnliche bildliche Darstellung findet sich auch anderwärts. So heifst es Hiob 5, 23., um den Gedanken auszudrücken, dafs dem mit Gott befreundeten keine Creatur schaden könne: „Denn mit den Steinen des Feldes wird dein Bündnifs, und die Thiere des Feldes werden dir befreundet seyn". So heifst es Hos. 2, 20., zur Bezeichnung der Sicherheit des Bundesvolkes vor irdischen Feinden, nach-

dem es von seinem Hauptfeinde, dem Herrn, begnadigt worden: „Und ich schliefse ihnen ein Bündnifs an diesem Tage mit den Thieren des Feldes und mit den Vögeln des Himmels, und dem Gewürme der Erde, und den Bogen und das Schwert und den Krieg will ich zerbrechen, und ich mache sie sicher wohnen". Die Stelle aber, welche Sacharjah zunächst vor Augen gehabt zu haben scheint, ist die Ez. 34, 25.: „Und ich schliefse ihnen ein Friedensbündnifs, und mache aufhören die bösen Thiere aus dem Lande, und sie wohnen in der Wüste sicher und schlafen in den Wäldern", die sich nur dadurch von der unsrigen unterscheidet, dafs in ihr das Bild von der Heerde strenger gehalten worden. Sacharjah kündigt an, dafs diefs nach der Rückkehr aus dem Exil vom Herrn zum Besten seines Herrn geschlossene Bündnifs nun, zur Strafe seines gräulichen Abfalles, aufgehoben werden soll. — Hätte man diese Parallelstellen beachtet, so würden wir schwerlich abweichende Erklärungen des Verses zu erwähnen haben. Die von Blaney: um zu vernichten mein Bündnifs, welches ich geschlossen hatte vor allen Nationen, *coram omnibus populis*, bedarf keiner Widerlegung, wohl aber die, wonach unter „den Völkern" die Stämme Israels verstanden werden (Mark: *„cum numerosis tribubus Israel")*. Gegen sie spricht schon, dafs durch die Zerbrechung des Stabes Huld eine specielle Wirkung der göttlichen Ungnade bezeichnet werden mufs, weil sonst die Zerbrechung des Stabes der Verbundenen ihr nicht coordinirt seyn dürfte. Dazu kommt noch, dafs auch angenommen, dafs durch „die Völker" die Stämme Israel bezeichnet werden können, doch hier diese Auffassung durch das hinzugesetzte כָּל־ ausgeschlossen wird. Allein die Behauptung, dafs עַמִּים nicht selten von den Israelitischen Stämmen stehe, ist noch dazu ganz unrichtig. Nie steht das עַמִּים schlechthin in dieser Bedeutung. Die Stellen, die man für sie anführt (vergl. z. B. Winer s. v.), zerfallen in eine dreifache Classe. 1. Solche, in denen diese Annahme ganz grundlos ist, wie

Gen. 49, 10., Deut. 32, 8., Jes. 62, 10. (nach Ges. z. d. St.), wo עַמִּים offenbar heidnische Völker bezeichnet. 2. Solche, wo עַמִּים in der Bedeutung Leute steht, z. B. Lev. 19, 16.: „Du sollst nicht verläumden בְּעַמֶּיךָ". 21, 14.: „Er heirathe eine Jungfrau מֵעַמֶּיהָ" (vgl. 7, 20., 21, 1. 4. u. a. St.). Deut. 33, 3. Sollte es sich dort auf die Stämme beziehen, so müfste der Artikel stehen; die Bedeutung Leute, erhellt auch aus v. 19., wo es von Sebulon und Isaschar heifst: „Leute werden sie zum Berge rufen". 3. Solche, wo das עַמִּים, nur durch eine Art von Hyperbel, durch einen stillschweigenden Vergleich mit zahlreichen Nationen von den Israelitischen Stämmen steht. So vielleicht Gen. 28, 3., in der Verheifsung an Abraham: „Du sollst werden zu einem Völkerhaufen", obgleich hier auch eine Mitbeziehung auf die übrigen von Abraham abstammenden Völker angenommen werden kann; sicher aber Cap. 48, 4. in der Verheifsung an Jacob: „ich mache dich zum Völkerhaufen". Gewifs darf man aus dieser Stelle nicht schliefsen, dafs das עַמִּים auch da von den Israeliten gebraucht werden könne, wo es nicht, wie dort, darauf ankommt, im Gegensatze gegen die damals vorhandnen geringen Anfänge des Volkes, seine dereinstige zahlreiche Vermehrung hervorzuheben.

V. 11. Und so wurde das Bündnifs an diesem Tage aufgehoben, und es erfuhren also die elendesten Schaafe, die auf mich hielten, dafs diefs das Wort des Herrn ist. Es geht aus diesem Verse hervor, dafs die Bemühungen des guten Hirten doch nicht ganz vergeblich waren, sondern dafs sich ein kleines Häuflein wahrer Jünger an ihn anschlofs. Diese werden bezeichnet durch: die, welche ihn beobachteten, beständig ihren Blick auf ihn gerichtet hatten, alles nach seinem Winke und Willen thaten. Als nach Aufhebung des Bündnisses die Feinde ins Land brachen, erkannten sie, dafs das, was vorher von dem durch den Herrn herbeizuführenden Untergange gesagt worden, keine leere mensch-

liche Drohung, sondern wahrhaft göttliche Weissagung sey. Der Prophet bedient sich auch hier der Vergangenheit, weil in der inneren Anschauung das Geschilderte schon geschehen war. Wäre die Weissagung nackt, ohne die Einkleidung in eine symbolische Handlung ausgesprochen, so würde es heifsen: Wenn dann mein Bündnifs aufgehoben worden, so werden meine Verehrer aus der Erfüllung die Göttlichkeit dieses meines Ausspruches über Israel erkennen. Das הוּא bezieht sich auf die in v. 9. und 10. enthaltene Vorherverkündung. Wörtlich parallel ist Jerem. 32, 6 — 8.: „der Herr sprach zu mir: siehe Chananel kommt zu dir, sprechend: kaufe mein Feld, und es kam Chananel zu mir und sprach: kaufe doch mein Feld, וְאֵדַע כִּי דְבַר־יְהוָה הוּא, und so erkannte ich, dafs es das Wort des Herrn war". Durch die Erfüllung des göttlichen Wortes wird hier Jeremias noch fester davon überzeugt, dafs er nicht einen menschlichen Einfall mit einer göttlichen Offenbarung verwechselt hat. Die Bemerkung, dafs die Erfüllung für die Göttlichkeit seiner Weissagungen zeugen werde, gehört zu den Lieblingsbemerkungen des Sacharjah, vgl. 2, 13., wo der Engel des Herrn sagt: „dann sollt ihr erfahren, dafs der Herr Zebaoth mich gesandt hat". Ebenso v. 15. 6, 15. an dem Tage, nämlich an dem ich meinen Stab zerbrochen hatte, oder ohne Bild: nachdem ich meine Gnade von dem Volke abgewandt hatte, fielen die von mir bisher abgehaltenen feindlichen Völker über dasselbe her. Das כֵּן: also, eben hieraus.

V. 12. Und ich sprach zu ihnen: wenn es euch gut dünkt, so gebt mir meinen Lohn, wo nicht, so lafst es, und sie wogen mir dar als meinen Lohn dreifsig Silberlinge. — „Ich sprach zu ihnen". Jahn bemerkt, dafs sich diefs nicht auf die Heerde, sondern auf die Hirten beziehen müsse, weil nur von ihnen der Lohn gefordert werden könne. Aber mit Unrecht. Indem der Hirt mit der Heerde selbst über dasjenige unterhandelt, worüber sonst nur mit dem Besitzer unterhandelt zu werden pflegt, zeigt er, dafs diese

Heerde eine vernünftige sey. Mit Ausschluſs des kleineren und verachteteren Theiles des Volkes, bei dem das Hirtenamt des Herrn, wie es im vorigen Verse gesagt worden, den erwünschten Erfolg gehabt hatte, unterhandelt er hier mit dem gröſseren und mächtigeren Theile desselben, der ihn durch seine Halsstarrigkeit genöthigt hatte sein Hirtenamt aufzugeben. Allerdings kommen bei dieser Unterhandlung die Leiter des Volkes vorzugsweise in Betracht, aber nicht als Hirten, sondern als Mitglieder der Heerde, wie sie ja auch bei Ezechiel Cap. 34. bald als Hirten, bald als Böcke, oder als fette Schaafe, im Gegensatze der magern erscheinen. Von den Hirten als solchen konnte der Herr den Lohn nicht fordern, weil er sich ja nicht etwa in ihren Dienst gegeben, sondern gestrebt hatte die Heerde von ihnen zu befreien. Der Sinn der Worte: wenn es euch gut dünkt, so gebet mir meinen Lohn, wo nicht, so lafst es, wird trefflich von Calvin entwickelt: „*Hic exprimit summam indignationem, quemadmodum si quis exprobret malitiam et ingratitudinem proximo suo: agnosce beneficium, si voles; sin minus, mihi perierit; ego non curo; ego video te esse nebulonem, qui indignus fueras, quem ego liberaliter tractarem. Ego igitur nihil moror tuas compensationes, sed interea tuum erat videre, quid mihi deberes*". Parallelst. sind Jerem. 40, 4.: „Wenn es gut ist in deinen Augen mit mir nach Babel zu gehen, so gehe, und wenn es böse ist in deinen Augen, so lafs, חֲדַל." Ez. 3, 27.: „Also spricht der Herr: wer hört, der höre, und wer es läfst, der lasse es, וְהֶחְדֵּל יֶחְדָּל"; vgl. 2, 5 — 7. 3, 11. Jerem. 26, 14. — Meinen Lohn, den mir gebührenden, den ich durch saure Arbeit verdient habe. Sie wogen dar, das Geld wurde lange Zeit nicht gezählt, sondern dargewogen; daher bediente man sich, auch nachdem dieser Gebrauch schon abgekommen, des Ausdruckes: darwägen, für auszahlen, vgl. Jahn, Archäologie 1, 2. §. 138. Unter dem Lohne verstehen die Ausll. meist Buſse und Glauben. So Jarchi: „*Servate praeceptum meum;*

haec enim merces mea erit pro omni bono, quod dedi vobis, quemadmodum sua pastori merces datur". Theodoret: ἐνταῦθα τοίνυν αἰτεῖ μὲν αὐτοὺς ὁ δεσπότης μισθὸν τῆς εὐεργεσίας τὴν πίστιν· οἱ δὲ ἀντὶ ταύτης τοὺς τριάκοντα ἔδοσαν ἀργυροῦς. Eusebius: αἰτῶν αὐτοὺς ὡς εἰκὸς καρποὺς εὐσεβείας καὶ δεῖγμα τῆς εἰς αὐτὸν πιστέως. In Bezug auf die dreifsig Silberlinge theilen sich dann diejenigen, welche nicht, wie bei weitem die Mehrzahl der christlichen Ausleger, eine directe und ausschliefsliche Beziehung auf die dreifsig Silberlinge des Judas annehmen, in zwei Auslegungen. Die eine ist die von Jarchi und Kimchi: „*fuerunt pauci inter illos boni, facientes voluntatem meam*". Die andere die von Calvin und Grotius, die wir mit den Worten des ersteren vortragen: „*Per vile pretium, quod bubulco dignum esset, intelligit frivolas nugas, quibus Judaei putabant se posse satisfacere deo. Requirit cordis integritatem, et ideo se nobis addicit, ut vicissim nos totos possideat. Hoc igitur erat pretium laboris, quod dominus fuerat meritus, haec erat justa merces, si se in obsequium totos Judaei addicerent ejus verbo*". — Allein alle diese Auslegungen sind unstatthaft. Man kann unter dem Lohne nicht den Glauben, oder die Herzensfrömmigkeit verstehen; denn der Herr fordert diesen Lohn erst dann, als er das Volk schon ganz aufgegeben, als er ihm seine Gnade schon entzogen hat, als es daher keine Früchte der Buſse mehr tragen konnte, vielmehr dem Untergange geweiht war. Diese Anforderung gehörte in die Zeit während des Hirtenamtes. Man kann unter den dreifsig Silberlingen nicht Buſse und Glauben der wenigen Gläubigen verstehen, denn dann wären die dreifsig Silberlinge etwas Gutes, während sie doch nach v. 13. an einen unreinen Ort geworfen werden sollen. Ebensowenig Opfer und Ceremonieen ohne Glauben. Denn diese müfsten doch irgend näher bezeichnet seyn, was sie nur unter der falschen Voraussetzung einigermaafsen sind, daſs durch den vom Herrn verlangten Lohn der Glaube und die Herzens-

frömmigkeit bezeichnet werden. — Es wird vielmehr hier nur der Gedanke ausgedrückt, dafs, nachdem der Herr sein Hirtenamt aufgegeben, nachdem er schon das Wehe über Jerusalem ausgerufen, das Volk sich gegen ihn durch eine Handlung des schwärzesten Undankes versündigt habe. Dafs der gute Hirte gegründete Ansprüche an die Dankbarkeit des Volkes hatte, wird so ausgedrückt, als habe er von ihm den Lohn für seine Dienste verlangt; der frevelhafte Undank des Volkes dadurch, dafs sie ihm wagen als solchen 30 Silberlinge anzubieten, eine so verächtliche Summe (*Maimonides, Mor. Neb. C.* 40. *part.* 3.: „*ut plus minus reperies hominem liberum aestimari sexaginta siclis, servum vero triginta*"; vgl. Exod. 21, 32.), dafs ihr Anerbieten für solche Dienste, und von einem solchen geleistet, beleidigender ist als eine gänzliche Weigerung, und daher nicht geeignet den Undank zu verringern, sondern vielmehr ihn zu vergröfsern, ein Gedanke, der im folgenden Verse durch eine symbolische Handlung veranschaulicht wird. Dafs durch diese allein richtige Deutung Manches für die Einsicht der Weissagung an und für sich sowohl, wie in ihrem Verhältnifs zur evangelischen Geschichte, gewonnen werde, liegt am Tage.

V. 13. Und es sprach der Herr zu mir: wirf ihn zum Töpfer, den herrlichen Preis, den ich von ihnen geschätzt (dessen ich von ihnen werthgeachtet) bin, und ich nahm die dreifsig Silberlinge, und warf sie in das Haus des Herrn, damit sie von dort zum Töpfer gebracht würden. Der Herr redet den Propheten an, welcher seine Person repräsentirt. Diefs geht aus dem: „um welchen ich geschätzt worden bin", deutlich hervor. Das *Verbum* הִשְׁלִיךְ wegwerfen, zuweilen mit dem Nebenbegriffe der Verachtung; vgl. Jerem. 22, 19.: „Er (Jojakim) soll weggeworfen werden jenseits der Thore Jerusalems". 52, 3.: „bis er sie wegwarf von seinem Angesichte". Ez. 20, 8. Das: zum Töpfer, würde nicht so mannigfach misverstanden, oder gar

um seinetwegen, wie dies von Rosenmüller geschehen („*Etsi vero haec verba satis sint aperta, sensu tamen ita sunt occulta, ut cum sagacioribus enucleandum relinquere coacti simus*"), die Erklärung ganz aufgegeben worden seyn, wenn man sorgfältiger die beim Jeremias vorhandenen Subsidien benutzt hätte, der für unseren Propheten ganz dieselben Dienste leistet, wie Ezechiel und Daniel für die Apocalypse. Man würde sich dann bald überzeugt haben, dafs „zum Töpfer" hier s. v. ist, als: an einen unreinen Ort, zum Henker, oder zum Schinder. Der Töpfer nämlich, der hier gemeint ist, wahrscheinlich, wie aus dem übereinstimmenden Gebrauch des Artikels hier, bei Jeremias und bei Matthäus hervorgeht, der Töpfer, welcher für den Tempel arbeitete, da man nicht annehmen kann, dafs für ganz Jerusalem überhaupt nur ein Töpfer vorhanden war, hatte seine Werkstatt in dem Thale Hinnom, wohl weil dort die zu seinem Geschäft erforderliche Erde in besonderer Menge, oder in besonderer Güte vorhanden war. Dies erhellt aus folgenden Gründen. Dafs die Werkstatt überhaupt aufserhalb der Stadt, und zwar in dem unter ihr gelegenen Thale befindlich war, geht hervor aus Jerem. 18, 1., wo der im Tempel sich befindende Jeremias den Auftrag erhält: „Mache dich auf, steige herab zum Hause des Töpfers"; vgl. v. 3.: „Und ich stieg herab zum Hause des Töpfers". Speciell auf das Thal Hinnom aber führt Jerem. 19, 2.: „Gehe hinab zum Thale Ben Hinnom, welches an dem Ziegelthore liegt, und rufe dort aus die Worte, die ich zu dir reden werde". Hienach hiefs das Thor, das zum Thale Hinnom führte, von der vor demselben befindlichen Töpferei, das Ziegel- oder Topfthor. Denn dafs man also das שַׁעַר הַחַרְסוּת übersetzen müsse (vgl. Winer s. v.), eigentlich das Thor der Töpferei, erhellt schon aus der offenbaren Anspielung auf v. 1., wo das חֶרֶשׂ eigentlich überflüssig gewesen wäre, so wie auch daraus, dafs Jeremias das Thor, vor welchem das Thal Hinnom lag, als allgemein bekannt, und sonst nur durch den Namen des Thalthores

bezeichnet, vgl. Neh. 2, 13. 15. mit Jerem. 2, 23., an welcher letzteren Stelle das Thal Hinnom, κατ' ἐξοχήν das Thal genannt wird, gar nicht nennen würde, wenn nicht in der Benennung des Thores eine Beziehung auf die Sache wäre. Das Thal Hinnom aber, früher der Schauplatz der fürchterlichsten abgöttischen Gräuel, wurde, seitdem es Josias durch Aas, Menschengebeine, und dergl. verunreinigt hatte, vgl. 2 Reg. 23, 10., von den späteren Juden, als unreiner Ort nur mit Abscheu und Entsetzen betrachtet, so dafs sich endlich sogar die im Talmud ausgesprochene Meinung bildete, dafs dort die Mündung der Hölle sey, vgl. Lhigtfoot, *centur. chorograph. Matth. praem. opp. t. II, p.* 200.: *„Sub templum secundum, cum evanuerant ea, quae aeternam infamiam huic loco inusserunt, remansit tamen tantum foeditatis atque abominandi nominis, ut etiam jam vivam repraesentationem orci aeque prae se ferret, ac olim. — Erat communis totius urbis sentina, quo confluxit sordes omnis atque omnimoda spurcities".* Dafs Sacharjah den schlechten Lohn überhaupt in das Thal Hinnom hinwerfen läfst, und dafs er in dem Thale Hinnom grade diesen speciellen Ort bezeichnet, die Werkstatt oder den Acker des Töpfers, geschieht beides in bestimmter Beziehung auf eine Weissagung des Jeremias und in der Voraussetzung von Lesern, welchen diese Weissagungen gegenwärtig sind. Das erste in Beziehung auf Jerem. Cap. 19. Der Prophet zerwirft dort eine leere irdne Flasche im Thale Hinnom, in Begleitung mehrerer von den Ältesten des Volkes und von den vornehmsten Priestern. Die Bedeutung dieser symbolischen Handlung wird so angegeben: „weil sie gefüllt haben diesen Ort mit dem Blute der Unschuldigen — so leere ich aus den Rath Judahs und Jerusalems an diesem Orte, und ich mache sie fallen durch das Schwert vor ihren Feinden, und durch die Hand derer, die ihnen nach dem Leben trachten und gebe ihre Leichname zur Speise den Vögeln des Himmels, und den Thieren der Erde. — So will ich zerbrechen dieses Volk und diese

Stadt, wie man zerbricht das Geräthe des Töpfers, welches nicht mehr geheilt werden kann, und in Tophet soll man begraben, weil kein Raum mehr ist. — Also werde ich thun diesem Orte und seinen Bewohnern und machen diese Stadt Tophet gleich. Und es sollen seyn die Häuser von Jerusalem und die Häuser der Könige Judah unrein, wie der Ort Tophet". Sacharjah nun läfst den schlechten Lohn in das Thal Ben Hinnom oder Tophet hinwerfen, theils überhaupt, weil diefs ein unreiner Ort war, theils speciell, um die Weissagung des Jeremias wieder aufzunehmen, zu zeigen, dafs eine zweite Erfüllung derselben bevorstehe, weil die göttliche Strafgerechtigkeit, welche die Drohung und ihre erste Erfüllung hervorgerufen, von neuem, und zwar noch auf furchtbarere Weise provocirt worden sey. Das Denkmahl des verruchten Undankes des Jüdischen Volkes, das *corpus delicti*, wird an denselben Ort hingetragen, von dem ihre früheren Gräuel zu Gott geschrieen, und seine Rache herbeigerufen hatten. Es wird dort gleichsam ein neues Pfand hingelegt, was das Volk zu seiner Zeit auslösen mufs. — Dafs grade die Besitzung des Töpfers in dem Thale Hinnom gewählt wird, geschieht in Beziehung auf Jerem. Cap. 18. Jeremias macht dort auf den Befehl des Herrn einen Besuch bei dem Töpfer, der grade an der Arbeit ist. „Und der Topf, den er aus dem Thone machte, misrieth ihm unter den Händen; da machte er aus dem Thone wiederum einen anderen Topf, wie es ihm gefiel". Die Bedeutung dieses Symbols wird dahin angegeben: „Kann ich nicht auch also euch thun, ihr vom Hause Israel wie dieser Töpfer, spricht der Herr? siehe, wie der Thon in des Töpfers Hand, so seyd ihr in meiner Hand. — Siehe ich bilde gegen euch Unglück, und habe gegen euch böse Gedanken; darum kehre sich ein jeglicher von seinem bösen Wesen und bessert euer Wesen und Thun". Diese Wahrheit, die, dafs der Herr sein abtrünniges Volk, ohne irgend ein Anrecht anzuerkennen, verstofsen könne und werde, wenn es sich nicht zur rechten Zeit bekehre, hebt hier Sacharjah von

neuem hervor, indem er den elenden Lohn an den Ort bringen läfst, an dem Jeremias sie ausgesprochen, und dessen Eigenthümlichkeit auch zur Zeit des Propheten, wo der Töpfer dort wieder seine Werkstatt aufgeschlagen hatte, geeignet war sie zu versinnlichen. War doch auch diese Weissagung des Jeremias wieder in ihre volle Kraft eingetreten, da der frühere Abfall, welcher sie zunächst herbeigerufen, gegen den jetzigen, den frevelhaften Undank des Volkes gegen den Herrn, der sich selbst seiner Heerde angenommen, nur ein geringes war. — Wir glauben unsere Erklärung, welche das von Grotius schon Geahndete berichtigt und vervollständigt, so begründet zu haben, dafs die Berücksichtigung anderer mehr oder weniger als überflüssig erscheinen möchte. Die mifslungenste, obgleich am entschiedensten auftretende, ist offenbar die, wonach man den Sinn herausbringt, zum Schatze, oder zum Schatzmeister, mit Berufung auf die Auctorität des Syrers, welcher Schatzhaus übersetzt, indem man entweder mit Kimchi und Theiner gradezu behauptet, das יוֹצֵר sey synonym mit אוֹצָר, oder, wie Jonathan, dem יוֹצֵר die Bedeutung Schatzmeister gibt, oder mit Jahn und Hitzig (l. c. p. 35.) יוֹצֵר lesen will, was dann synonym mit אוֹצָר seyn soll. Diese Erklärung ist schon deshalb unzulässig, weil sie, auch falls die Vocaländerung zugestanden wird, das Wort in einer Bedeutung nimmt, in welcher es nie aufserdem vorkommt, um so bedenklicher, je häufiger das Wort ist. Sie konnte wohl nur von denen vorgebracht werden, welchen die angef. Stellen des Jeremias nicht gegenwärtig waren. Denn dafs zwischen ihnen und der unsrigen ein Zusammenhang statt findet, mufs doch jeder, dem beide gegenwärtig sind, gleich ahnen, wenn er auch die Art und Weise dieses Zusammenhanges nicht sogleich einsieht, um so mehr, wenn er wahrnimmt, wie fast jeder Vers unseres Cap. in Beziehung auf Jeremias steht, und dafs sich in demselben auch sonst Spuren der Benutzung von Jerem. 18. und 19. vorfinden; vgl. mit v. 9., Jerem. 18, 21., 19, 9. Sie gibt aber

nicht einmahl einen guten, ja sie gibt eigentlich gar keinen Sinn. Denn wie könnte wohl in diesem Zusammenhange von dem Tempelschatze die Rede seyn? Durch die Aufnahme in diesen würden ja die dreifsig Silberlinge vielmehr geehrt worden seyn. — wörtl. die Herrlichkeit des Preises, welchen ich von ihnen geschätzt worden bin, für: den herrlichen Preis, ironisch, *egregium scilicet pretium*, dessen meine Person und meine Arbeit von ihnen für werth gehalten worden, vgl. Deut. 32, 6.: „gebt ihr dem Herrn solchen Lohn, ihr thörichtes unweises Volk". — und ich warf sie, die Summe (oder: ihn, den Preis), in das Haus des Herrn, damit sie von dort zum Töpfer gebracht würde. Es kann hier gar kein Zweifel seyn, dafs das Geld nicht zugleich in den Tempel, und zum Töpfer gebracht werden konnte. Denn der Töpfer arbeitete nicht im Tempel, nicht einmahl in der Stadt, sondern, wie wir schon gesehen haben, im Thale Hinnom. Es mufs daher nothwendig angenommen werden, dafs der Tempel die erste, der Töpfer die zweite Station war, und diefs wird auch durch den Gebrauch des אֶל vor הַיּוֹצֵר deutlich genug ausgedrückt: zum Töpfer hin, für, damit es von dort zum Töpfer gebracht werde. Es fragt sich nun aber, warum das Geld, was seinen bleibenden Aufenthalt auf dem Besitzthum des Töpfers finden sollte, zuerst in den Tempel geworfen wurde. Offenbar deshalb, weil der Tempel der Ort war, wo das Volk vor dem Angesichte des Herrn erschien, gleichsam das Rathhaus, wo Obrigkeit und Bürger mit einander verhandelten. Hier mufste daher auch dem Volke durch die Zurückgabe des verächtlichen Lohnes seine schändliche Undankbarkeit vorgeworfen werden. Von dort mufste derselbe dann zum Töpfer fortgeschafft werden, weil unehrliches Geld im Tempel nicht bleiben durfte, vgl. Deuter. 23, 19. *Talm. tract. Sanhedrin f.* 112.

Wir haben bisher den Sinn von v. 13. und 14. ganz unabhängig von der Erfüllung entwickelt. Als solcher bot sich uns folgender dar. Der Herr hat zuletzt noch einmal das Hirtenamt über die dem Untergange geweihte Heerde, das unglückliche Volk Israel, übernommen; als er dasselbe wegen seines hartnäckigen Unglaubens wieder niedergelegt hat, verlangt er seinen Lohn; man giebt ihm dreifsig Silberlinge, ungefähr den jährlichen Lohn eines gemeinen Hirtenknechtes. Er ist mit diesem verächtlichen Lohn nicht zufrieden, und wirft ihn in den Tempel. Von dort wird er, als unrein, auf das Besitzthum des Töpfers gebracht, wo er als ein Unterpfand der göttlichen Rache bis zum Tage des Gerichtes über das Volk niedergelegt wird. Als den Sinn dieser bildlichen Darstellung lernten wir den kennen, dafs die Verstocktheit des Volkes sich, nachdem der Herr es wegen derselben schon aufgegeben, noch in einem grofsen Acte des Undankes gegen ihn äufsern, und sich dadurch zum Gerichte völlig reif machen werde.

Die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung ist hier so auffallend, dafs sie sich uns gewaltsam aufdrängen würde, wenn auch kein Ausspruch des N. T. uns auf sie hinleitete. Was könnte wohl die hier geweissagte letzte und fürchterlichste Äufserung des Undankes gegen den guten Hirten anders seyn, als der Mordanschlag, durch den die Juden die Hirtentreue Christi lohnten, und zu dessen Ausführung Judas gedungen wurde? Allein nicht blos im Ganzen, auch im Einzelnen findet sich die genaueste Beziehung der Geschichte auf die Weissagung. Der geringe Lohn von dreifsig Silberlingen dient hier zunächst nur zur bildlichen Bezeichnung des schwärzesten Undanks und der höchsten Verachtung der Juden. Allein dafs grade unter allen kleinen Summen nur diese gewählt wurde, die nachher der Verräther Judas wirklich erhielt, mufs doch auffallen, und kann nicht ohne Absicht geschehen seyn. So wie sich in der Dingung des Verräthers Judas überhaupt der schwärzeste Undank an den Tag legte, so gab sich darin, dafs

die Priester dem Judas, als er ihnen die Bestimmung des Lohnes überliefs (vgl. Matth. 26, 15.), nur die verächtliche Summe von dreifsig Silberlingen bewilligten, der schmutzigste Geiz und die tiefste Verachtung gegen den Herrn kund. Man darf nicht mit Paulus (Comm. 3. p. 683.) einwenden, dem Hirten, nicht seinem Verräther, werden bei Sach. dreifsig Silberlinge bezahlt. Denn in dem geringen Lohn, welchen man dem Verräther gab, äufserte sich ja die Verachtung gegen den Hirten. Es geschieht durch die Veranstaltung Gottes, unter dessen geheimen Einflusse ja auch die Gottlosen stehen, dafs Judas das Geld in den Tempel hinwirft, und dafs also, wie bei Sacharjah innerlich, so hier äufserlich, durch eine symbolische Handlung dem Volke sein Undank an dem Orte vorgeworfen wird, wo es vor dem Angesicht des Herrn erschien. Die Priester schaffen das Geld als unrein aus dem Tempel weg, und kaufen dafür einen schlechten Fleck in demselben Thale, was schon früher durch unschuldiges Blut befleckt, die durch Jeremias angekündigte Rache des Herrn über Jerusalem herbeigerufen hatte, denselben Fleck, wo Jeremias einst dem Volke seine Verwerfung ankündigte. Hier lag nun das Blutgeld, die τιμὴ ἄιματος (Matth. 27, v. 6.), der Lohn für den Verrath des unschuldigen Blutes (αἷμα ἀθῷον v. 4.), von dem der Acker den Namen Blutacker erhielt (ἀγρὸς αἵματος v. 8., vgl. Act. 1, 19.), als Zeuge gegen Israel, als ein Unterpfand, durch das es sich zur Übernahme der göttlichen Strafe verbindlich gemacht hatte, ähnlich dem früheren, was sie nun schon hatten einlösen müssen, so dafs die Drohung, welche Jeremias in Bezug auf diesen früheren Gräuel ausgesprochen hatte, nun wieder vollkommen in Kraft trat. Cap. 19, v. 4. ff.: „Sie haben diese Stätte voll unschuldigen Blutes gemacht. — Darum siehe kommen Tage, spricht der Herr, wo man diesen Ort nicht mehr nennen wird Tophet und Thal Hinnom, sondern Würgethal". Dasselbe auch Cap. 7, 32. Übereinstimmend mit dem, was sich aus der Vergleichung der Angaben des N. T. mit Jeremias und Sacharjah ergibt, versetzt

auch die Tradition den Blutacker in das Thal Hinnom, vgl. Lhigtfoot *in acta ap., opp. II, p.* 690. Pococke II, 38. Bachiene II, 1, p. 342.

Doch was sich uns schon aus der Vergleichung der Weissagung und Geschichte so deutlich ergibt, wird noch durch ein ausdrückliches Zeugnifs des Apostels Matthäus Cap. 27, 9. bestätigt. Dieses Zeugnifs bietet gewisse Schwierigkeiten dar, die wir hier nothwendig erörtern müssen.

Zuerst kommt hier die Anführungsformel in Betracht, in welcher die Weissagung nicht dem Sacharjah, sondern dem Jeremias beigelegt wird (τότε ἐπληρώθη τὸ ῥηθὲν διὰ Ἱερεμίου τοῦ προφήτου λέγοντος). Wir wollen hier nicht wiederum eine Zusammenstellung der verschiednen Ansichten über dieses Problem geben; dergleichen sind schon in hinreichender Menge vorhanden, unter ihnen die befste die von Mark, in den *exercitationes miscell.,* (wohl zu unterscheiden von dess. *exercit. textuales),* Amsterd. 1690. p. 314. sqq. Wir hoffen, dafs die Begründung der unsrigen zugleich zur Widerlegung der übrigen beitragen, und somit ihre fernere Aufzählung mehr oder weniger überflüssig machend, das ohnedem genug beladene Schiff der Exegese um ein weniges erleichtern wird.

Schon mehrere ältere Ausll. (Sanctius, Glassius, Frischmuth) stellten die Meinung auf, Matth. citire eine aus Jeremias und Sacharjah zusammengesetzte Stelle blos unter dem Namen des ersteren, als des angesehenern. Allein man machte ihnen den gegründeten Einwand, dafs dann doch die Stellen des Jeremias, auf welche sie eine Beziehung annahmen, wirklich sich auf die von Matthäus berichtete Begebenheit beziehen müfsten. Diesem Einwande vermochten sie nicht zu begegnen, theils weil sie nicht einsahen, in welchem Verhältnifs die Stelle des Sacharjah zu den angef. des Jeremias stand, theils weil sie nicht bemerkten, welche tiefe Bedeutung Matthäus darin sucht, dafs für das Blutgeld der Töpferacker gekauft wurde, was unter allen Ausll. allein Grotius („*cum autem hoc dictum*

Jeremiae per Sach. repetitum hic recitat Mat., simul ostendit tacite, eas poenas imminere Judaeis, quas iidem prophetae olim sui temporis hominibus praedixerant") geahndet hat. Dieser Einwand fällt durch das früher bemerkte vollkommen weg. Wir haben gezeigt, dafs die Weissagung des Sacharjah ihrem Hauptbestandtheile nach nur eine Wiederaufnahme der des Jeremias ist, dafs er eine zweite Erfüllung derselben ankündigt, die mit ihr nicht etwa in einer zufälligen, sondern in einer nothwendigen Verbindung stand, weil sie auf der Idee der göttlichen Strafgerechtigkeit beruhte, welche eine neue Realisirung derselben herbeiführen mufste, sobald sie von neuem gereizt wurde.

Matthäus hätte nun allerdings beide Propheten anführen können. Allein eine solche Weitläuftigkeit im Citiren ist ganz gegen die Gewohnheit der Verff. des N. T., was sich aus dem doppelten Grunde erklärt, theils dafs sie bei ihren Lesern genaue Schriftkenntnifs voraussetzen durften, theils dafs ihnen das menschliche Werkzeug sehr hinter dem göttlichen Urheber, dem Geiste Gottes und Christi, der in allen Propheten auf gleiche Weise redete, zurücktrat. Sehr häufig, ja beinahe gewöhnlich wird daher der menschliche Urheber gar nicht genannt, man begnügt sich mit den Anführungsformeln: ἡ γραφὴ λέγει, καθὼς ἐστι γεγραμμένον, γέγραπται γὰρ, καθὼς λέγει τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καθὼς εἶπεν ὁ θεός. κ. τ. λ. Nicht selten werden zwei oder gar drei Stellen verschiedner Verff. in eins zusammengezogen, und doch nur ein Verf. genannt. Die meiste Analogie mit der unsrigen bietet hier die Marc. 1, 2. 3. dar: ὡς γέγραπται ἐν Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ, ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου. φωνὴ βοῶντος κ. τ. λ. Hier werden unter dem Namen des Jesaias zwei Weissagungen des Maleachi und des Jesaias angeführt, von denen noch dazu die erstere voransteht. Jesaias war der berühmtere Prophet; man hatte sich so gewöhnt, die in eine Sammlung vereinigten kleinen Propheten als ein

Ganzes zu betrachten, dafs nur äufserst selten ein einzelner von ihnen namentlich genannt wird. vgl. aufserd. z. B. Mat. 21, 5., mit Jes. 62, 11. und Sach. 9, 9., Mat. 21, 13. mit Jes. 56, 7., Jerem. 7, 11., Röm. 9, 27., 1 Petr. 2, 6. ff.

Hätte Matthäus blos auf die Erfüllung der Weissagung des Sacharjah aufmerksam machen wollen, so würde er sich mit einer allgemeinen Citirformel begnügt haben. Diefs geht aus der Analogie aller übrigen Citate aus dem Sacharjah hervor, in deren keinem der Prophet namentlich genannt wird. So wird Joh. 19, 37., die Stelle Cap. 12, 10. blos mit den Worten angeführt καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει. Joh. 12, 14. die Stelle Cap. 9, 9. durch καθώς ἐστι γεγραμμένον. Mat. 26, 31., die St. Cap. 13, 7. mit d. W.: γέγραπται γάρ (vgl. Marc. 14, 27.). Mat. 21, 4. 5. d. St. Cap. 9, 9. durch: τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου, wo der Artikel zeigt, dafs Matthäus den Sacharjah als allen seinen Lesern genau bekannt voraussetzen durfte. Während ihm aber die Nennung des Sacharjah als unnöthig erscheinen konnte, war es mit Jeremias nicht derselbe Fall. Dafs, und wiefern sich seine Weissagung in der vorliegenden Begebenheit realisirte, lag nicht so auf der Oberfläche, dafs es nicht einer zur weiteren Forschung auffordernden Hinweisung bedurft hätte. Und doch mufste ohne diese Einsicht der Sinn der Weissagung des Sacharjah höchst dunkel bleiben, und ihre Erfüllung in dem wesentlichsten Momente verkannt werden.

Das Resultat, was wir gewonnen haben, ist kein ganz unwichtiges. Es zeigt sich, dafs der Apostel grade in einer Stelle, welche die neuen Critiker als einen untrüglichen Beweis für den Satz anführen, dafs die Verfasser des Neuen Testaments nicht irrthumsfrei gewesen, eine tiefere Einsicht in den Sinn der alttestamentlichen Weissagung offenbart, als alle diese Critiker zusammengenommen, von denen keiner eingesehen hat, dafs man mit der Stelle des Sacharjah ohne Hinzunahme des Jeremias ebenso wenig fertig werden kann;

als sich ohne Hinzunahme des Daniel bestimmen läfst, was der Herr unter dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως verstanden habe. Freilich die Annahme eines Irrthums ist für die Arbeitsscheu die bequemste, und gibt zugleich für die Bekämpfung der Buchstäbler einen nicht zu verachtenden Gewinn ab; aber auf die Dauer können doch solche Operationen die Wahrheit nicht verdecken, so gewifs als der Herr nicht will, dafs ein Jota von seinem Worte umkomme. Möchte man doch, wenn man nicht gleich eine wahrscheinliche Lösung auffinden kann, sich die Bescheidenheit eines Frischmuth zum Muster nehmen, welcher in seiner Abhandlung *de XXX. argenteis* in dem *thesaur. theol. phil.* 1. *p.* 1041. nach Anführung einer Stelle des jüdischen Grammatikers Ephodaeus: „*Omnibus modis eo laborandum est, ut irregularitatis demus rationem. Ubi vero eam dare nequimus, satis est nos novisse hoc fieri propter defectum nostrum, minime vero, quod in libris divinis anomalia quaedam sit. Id vero ut dicamus, absit*", obgleich das Unzulängliche seiner eignen Lösung wohl fühlend, fortfährt: „*Quam modestiam si et nos Christiani imitari velimus, difficultatem declinare facile fuerit dicendo, si vel maxime haud ita constet, quomodo Jeremias legatur, ideo tamen necdum sequi, scripturam corruptam esse, vel Evangelistam esse lapsum. Sic satius fuerit aliquam ignorantiam profiteri nostram, quam temere aliquam falsationem admittere*".

Wir haben jetzt nur noch zu zeigen, dafs das Citat des Matthäus mit unserer Stelle, wenn gleich nicht den Worten, doch dem Sinne nach, vollkommen übereinstimmt. Wir müssen hier vor allem den Sinn der Worte: καὶ ἔλαβον τὰ τριάκοντα ἀργύρια, τὴν τιμὴν τοῦ τετιμημένου, ὃν ἐτιμήσαντο ἀπὸ υἱῶν Ἰσραήλ, festzustellen suchen. Wir übersetzen: sie nahmen den Preis des Geschätzten, um welchen sie ihn geschätzt hatten von Seiten der Söhne Israels. Wir ergänzen zu dem Zwecke nicht etwa vor dem ἀπο τῶν υ. Ἰ. das τινές, was Fritzsche mit Recht verwirft, ohne dadurch zu

seiner höchst gezwungenen Deutung berechtigt zu werden. Wir wenden vielmehr den Hebräischen und Aramäischen Sprachgebrauch hier an, wonach die unbestimmte Angabe der dritten Person, welche dann wieder die Stelle des Passivums vertritt, durch die dritte Person des Plural bezeichnet wird, vgl. die Beispiele bei Gesenius, Lehrg. p. 798. Aus dem N. T. gehören dahin Stellen, wie Luc. 12, 20. τὴν ψυχήν σου ἀπαιτοῦσιν ἀπὸ σοῦ, sie fordern, f. man fordert, und dies dann f. sie wird gefordert. Das ἀπὸ υἱῶν Ἰσραὴλ, von Seiten der Söhne Israel (vgl. Winer, p. 318. Jac. 1, 13.: ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι, ich werde von Gott aus versucht), entspricht dem מֵעֲלֵיהֶם bei Sacharjah. Das *Nomen* ist bei Matthäus statt des *Pronomen* gesetzt, um auf das Schmähliche der Schätzung aufmerksam zu machen. Diese ging nicht etwa von Heiden aus, sondern von dem Bundesvolke selbst, welches so unzählige Beweise der Liebe und Gnade des Herrn erhalten. Die scheinbare Abweichung, dafs bei Matthäus das Nehmen der Silberlinge und das Werfen derselben auf den Acker des Töpfers den Obern der Juden beigelegt wird, bei Sacharjah dagegen dem Hirten, hebt Matthäus dadurch, dafs er am Schlusse die Worte καθὰ συνέταξέ μοι κύριος hinzufügt, entsprechend dem וַיֹּאמֶר יְהוָה אֵלַי bei Sacharjah. Durch diese Worte deutet er an, dafs er die Obern des Volkes nicht als die selbstständig handelnden, sondern nur als Werkzeuge betrachtet, durch welche der Herr seine Absichten ausführt, so dafs also nichts mehr an der vollkommenen Übereinstimmung mangelt.

V. 14. Da zerbrach ich meinen zweiten Stab, die Verbundenen, zu vernichten die Brüderschaft zwischen Judah und zwischen Israel. Vgl. v. 7. Wir haben schon oft Gelegenheit gehabt zu bemerken, dafs bei der Schilderung zukünftiger Dinge die Bilder von der Vergangenheit entlehnt werden. So wurde z. B. Cap. 10, 11. die zukünftige Errettung als ein Durchgang durch das rothe Meer geschildert; so ebendas. als eine Befreiung von dem Joche der

zur Zeit des Sacharjah längst ihrer Macht beraubten Assyrer und Ägypter. Zu Grunde liegt in solchen Fällen eigentlich die gewöhnliche Vermengung von Bild und Sache. Statt z. B. zu sagen: ich werde Israel erretten, eben so herrlich, wie vordem, da ich es durchs rothe Meer führte, sagt der Prophet gradezu, der Herr werde sie von neuem durchs rothe Meer führen. Man würde dergleichen Stellen nicht so grob misverstanden haben, wenn man mehr die Analogieen aus der Poesie überhaupt und namentlich die aus der Christlichen Liederdichtung vor Augen gehabt hätte. Wenn z. B. der Sänger sagt: „nur frisch herein, es wird so tief nicht seyn, das rothe Meer wird dir schon Platz vergönnen", wer denkt dann wohl daran, dafs er eben im Begriff gewesen sey, das rothe Meer zu passiren, oder wenn es heifst: „Ägypten gute Nacht", dafs er sich zu einer Reise aus Ägypten nach Canaan angeschickt habe? So ist es denn auch hier. Der traurigste Zwist der Vergangenheit war der zwischen Judah und Israel, welcher die Trennung der beiden Reiche herbeiführte, und, nach derselben fortbestehend, die Kräfte aufrieb, welche das Volk zum Widerstande gegen seine heidnischen Feinde geeignet machten. Der Prophet will nun hier sagen, nachdem der Herr das Volk verlassen, werde die verderblichste innere Zwietracht unter demselben entstehen, ebenso verderblich wie der frühere Streit zwischen Judah und Israel. Dafür sagt er gradezu, der Herr werde die Brüderschaft zwischen Judah und Israel aufheben, ganz dasselbe, was das frühere: „sie werden einer das Fleisch des Anderen fressen". Die Erfüllung geschah, wie schon früher bemerkt, zur Zeit des Römischen Krieges, wo die Juden sich durch wüthende Partheiungen unter einander aufrieben. Dieſs ist so deutlich, dafs es sich selbst Abarbanel mit Gewalt aufdrang: „*Quia tempore excidii latrones aucti sunt, et cum amore etiam fraternitas est imminuta in tribu Judah, et insuper inter hos et filios Israelis, sacerdotes et Levitas, qui apud ipsos erant, id-*

circo hic ait, ad irritum faciendam fraternitatem inter Judam et Israelem".

V. 15. Da sprach der Herr zu mir: nimm dir wiederum das Geräthe eines thörichten Hirten. Calvin: „*Hic docet propheta, ubi deus abjecerit curam populi, fore aliquam vanam speciem regiminis, sed ex qua facile colligi possit, deum non agere amplius officium pastoris. — Jam se abdicaverat deus munere pastoris, sed postea praefecit et lupos et fures et latrones pastorum loco, cum scil. vellet exequi horribile suum judicium contra Judaeos*". Das עוֹד, wiederum s. v. a., indem du fortfährst die Schicksale zu symbolisiren, welche das Volk treffen sollen. Dafs durch den thörichten Hirten nicht ein einzelnes Individuum, sondern das *Collectivum* der bösen Obern zu verstehen ist, welche nach Verwerfung des guten Hirten das Volk zu Grunde richten, liegt am Tage. Man darf aber nicht etwa an auswärtige, sondern man mufs an einheimische Obern denken. Denn nur den letzteren konnte, wie v. 17. geschieht, die göttliche Strafe angedroht werden, weil sie zugleich Werkzeuge der Strafe und Theilnehmer derselben, so wie des schrecklichen Abfalls, ja Haupturheber des letztern waren, während die ersteren nach v. 5. sich nicht versündigten. Dafs dort ebenfalls die einheimischen Obern unter dem Namen der Hirten, den auswärtigen, den Käufern und Verkäufern, entgegengesetzt werden, haben wir schon gesehen. Das Richtige sah schon Abendana in dem Spicileg. zu dem Miclal Jophi des Sal. Ben Melech, nur dafs seine Deutung zu beschränkt ist: „*Per pastores nihili intelliguntur principes latronum, Jochanan, Simeon et Eliezer*". Die Bezeichnung des Hirten als eines thörichten, statt eines gottlosen, macht darauf aufmerksam, wie die Obern des Volkes durch die göttliche strafende Gerechtigkeit verblendet, nicht einsehen werden, dafs sie ihr eigenes Wohl untergraben, indem sie gegen das Volk wüthen. Diese Seite der Gottlosigkeit, die mit ihr verbundene Thorheit, wird

nicht selten hervorgehoben; vgl. z. B. Jerem. 4, 22.: „Denn thöricht ist mein Volk; mich kennen sie nicht; thörichte Kinder sind sie, und nicht verständig; weise sind sie übel zu thun, aber gut zu thun wissen sie nicht". — Unter dem Geräthe des thörichten Hirten kann man entweder, indem man die nähere Bestimmung aus dem Gegensatze gegen das Vorhergehende entnimmt, blos den Hirtenstab, oder auch zugleich seine übrigen Geräthschaften verstehen. Man kann sich vorstellen, dafs das Geräthe des Hirten in einem starken mit Eisen beschlagenen Stocke bestand, womit er die Schaafe, statt dafs der gute Hirte sie mit sanften Schlägen eines dünnen Stabes in Ordnung hält, verwundet; man kann sich zugleich eine durchlöcherte Hirtentasche denken, welche nichts enthält, was den Schaafen und dem Hirten nützlich ist, u. s. w. Auf jeden Fall verwerflich ist die Meinung Bocharts (Hieroz. 1, 455.), der schlechte Hirt habe sich nicht durch sein Äufseres und durch seine Attribute, sondern nur durch seine Handlungen von dem guten Hirten unterschieden.

V. 16. Denn siehe ich erwecke einen Hirten im Lande, das Untergehende wird er nicht besuchen, das Verirrte nicht aufsuchen, das Verwundete nicht heilen, das Matte nicht nähren, und das Fleisch der Fetten wird er fressen und ihre Klauen zerspalten. Sacharjah hat auch hier mehrere Stellen des Ezechiel und Jeremias vor Augen. Vgl. Ez. 34, 34.: „Das Fett esst ihr und in die Wolle kleidet ihr euch, das Fette schlachtet ihr und die Heerde weidet ihr nicht. Das Schwache stärkt ihr nicht, das Zerbrochene verbindet ihr nicht, das Zersprengte führet ihr nicht zurück, das Umkommende suchet ihr nicht". Jerem. 23, 1. 2.: „Wehe den Hirten, welche verderben und zerstreuen die Schaafe meiner Weide, spricht der Herr; darum spricht also der Herr über die Hirten, welche weiden mein Volk: ihr habt zerstreut meine Heerde und sie auseinander getrieben und nicht besucht". Die Beziehung auf diese Stellen

ist nicht etwa blos eine äufsere, wie denn überhaupt das Abhängigkeitsverhältnifs des Sacharjah von den älteren Propheten bei der grofsen Kraft und Originalität seines Geistes nur als ein vorwiegend freiwilliges gedacht werden kann. Durch ein gerechtes göttliches Gericht war das Volk vor dem Exil durch schlechte Obern gestraft worden; Jeremias und Ezechiel hatten ihm Befreiung von denselben verheifsen, und diese war nach dem Exil, namentlich zur Zeit des Sacharjah, wo Serubabel und Josua auf wahrhaft väterliche Weise das Volk leiteten, wirklich eingetreten. Sacharjah kündigt aber an, dafs in Zukunft dieselbe Ursache wieder dieselbe Wirkung und zwar in verstärktem Maafse herbeiführen werde. — Das כִּי zu Anfang erklärt sich daraus, dafs der Grund, weshalb eine symbolische Handlung vorgenommen wird, dasjenige ist, was sie bezeichnet. Das Einzelne des Verses ist trefflich erläutert von Bochart Hieroz. 1. p. 445. Das הַנַּעַר, nicht mit den Hebr. Ausll. und Calvin: (*„oves longo usu sese continent, ita ut non aberrent ab aliis, sed agni magis lasciviunt, et facile huc et illuc disperguntur"*) das Junge — das נַעַר kommt nie von Thieren vor —, sondern: das Zersprengte. In der Bedeutung schütteln kommt das *Verbum* Neh. 5, 13. vor; im Talmudischen findet es sich speciell von umherirrenden Schaafheerden, vgl. Buxtorf s. v. Im Arabischen نعر nach Gigg.: *de viro, instabilis, sedem mutans.* — Das הַנִּצָּבָה לֹא יְכַלְכֵּל erklärt, nach dem Vorgange von Michaelis, Rosenmüller durch: *„qui restitant prae lassitudine et morbo, non portabit"*. Allein das *Verbum* כָּלַכַל heifst nie tragen, sondern nur ertragen, unterstützen und ernähren. Andere: das aufrecht und feststehende wird er nicht ernähren. Vulg.: *„id quod stat non enutriet"*. Bochart: *„stans opponitur jacenti et ex morbo decumbenti. Nam ut confractis et aegris medela opus est, sic cibo et alimentis stantibus et valentibus, quo bona illa habitudo conser-*

vctur. Am befsten thut man aber wohl, wie diefs aus der Vergleichung der Parallelstelle des Ezechiel hervorgeht, wenn man aus beiden Erklärungen eine dritte zusammensetzt: das stehen bleibende, das was vor Hunger und Mattigkeit nicht aus der Stelle kann (auf diese Bedeutung führt schon das ein Leiden bezeichnendes Niphal), wird er nicht versorgen, durch Speise und Pflege stärken. Das: „er wird ihre Klauen spalten", zeigt nicht etwa, wie die meisten Ausleger annehmen, die äufserste Grausamkeit, sondern die äufserste Gier des Hirten an, die freilich die Grausamkeit gegen seine Schaafe zur Begleiterin hat; es ist eine Steigerung des: „er wird essen" u. s. w. Er wird selbst die Klauen von einander brechen, um ja kein Fäserchen Fleisch umkommen zu lassen.

V. 17. Wehe dem nichtswürdigen Hirten, der die Heerde verläfst, Schwert komme über seinen Arm und über sein rechtes Auge; sein Arm wird ganz gelähmt, sein rechtes Auge ganz blind werden. Calvin: *„Hoc versu docet propheta, etiamsi deus merito tam gravem vindictam infligat Judaeis, tamen pastores ipsos non impune elapsuros, et hoc modo admonet, etiam in rebus illis tam confusis et perditis sibi tamen aliquam fore foederis sui memoriam".* Als das Object der Strafe werden individualisirend der Arm und das rechte Auge genannt, als die beiden Theile des Körpers, welche der gute Hirt am meisten zur Sorge für seine Heerde und zu ihrem Schutze gebraucht, der schlechte Hirt am schändlichsten zum Verderben der Heerde misbraucht. Der Arm, das Organ der Stärke, das rechte Auge, das Organ der Klugheit. Eine scheinbare Schwierigkeit entsteht daraus, dafs hier eine doppelte, mit einander unverträgliche Strafe für jedes Glied genannt wird, zuerst für beide das Schwert, dann für den Arm die καταλήψις (Calvin: *„arescet brachium, h. e. vigor ejus ita defluet, ut sit quasi lignum putridum")*, für das Auge das Stumpfwerden. Allein bei näherer Beleuchtung verschwindet diese Schwierig-

keit. Die einzelnen Strafen dienen hier nur zur Individualisirung des Begriffes der Strafe überhaupt, und dafs der Prophet mehrere verbindet, geschieht, um die Gröfse der Strafe, und somit auch die Gröfse des Verbrechens anschaulich zu machen. Er konnte dieſs um so eher thun, da der Hirte nicht ein Individuum, sondern ein Collectivum ist. Zur Beseitigung dieser Schwierigkeit hat man eine doppelte, gleich unhaltbare Erklärung erfunden. Jahn nimmt das חֹרֶב in der Bedeutung *ariditas*, mit Berufung auf Deut. 28, 22., wo aber diese Bedeutung ebenfalls eine willkührlich angenommene ist. Rosenmüller nimmt nach dem Vorgange des Chaldäers und Jarchis an, dafs die Strafdrohung erst mit den Worten: „sein Arm wird vertrocknen", beginne, und dafs das Vorhergehende zur Schilderung des Verbrechens gehöre: „*Dicitur brachium et oculus mali pastoris gladio instructus, quod aciem oculorum malo animo et nocendi cupido intendit*". Beide Annahmen werden aber durch die Vergleichung einer doppelten Parallelstelle zurückgewiesen. Die erste Jerem. 50, 35 — 38.: „Schwert über die Chaldäer, spricht der Herr, und über die Bewohner von Babel, und über ihre Fürsten, und über ihre Weisen. — Dürre über ihre Wasser, dafs sie austrocknen". — Die zweite unten Cap. 13, 7.: „Schwert erwecke dich über meinen Hirten". Merkwürdig ist das doppelte *Jod paragog.* in unserem Verse, grade so wie Jerem. 22, 23., häufig überhaupt nur in den allerältesten Schriften, und in den spätesten aus Nachahmung, bei den mittleren Schriftstellern nur in ganz vereinzelten Beispielen, wie Ps. 110, 4., Jes. 1, 21., vgl. Ewald p. 376. Vielleicht kann man auch das Jod in אֱוִלִי v. 15. als *paragogicum* auffassen; dann würde sich hier eine Spur des entschieden späteren Gebrauches finden, das Jod, ursprünglich äufserliche Bezeichnung des *stat. constr.*, auch ausserhalb desselben als bloſse *Paragoge* anzuhängen. Doch kann man allerdings auch mit Gesenius (thes. s. v.) dieſs als Adjectivendung nehmen, wogegen freilich spricht, dafs das אֱוִלִי

als Adjectivform von אִוֶּל, wie Thor und thöricht, sonst nie vorkommt, und dafs der doppelte Gebrauch des *Jod parag.* in unserm Verse geneigt machen mufs, es auch dort anzunehmen.

Cap. 12, v. 1. — 13, 6.

Auf die traurige Aussicht folgt hier wieder eine fröhliche. Eine ganz andere Scene bietet sich uns dar. Das Volk des Herrn, im Kampfe mit allen Völkern der Erde, schwach durch sich selbst, aber stark in dem Herrn, trägt überall den Sieg davon; v. 1 — 9. Der Herr hat seinen harten Sinn gebrochen, ihm Gnade zur Bufse gegeben, so dafs es mit bitterm Schmerze den Frevel bereut, den es an ihm begangen; v. 10 — 14. In ihm hat es nunmehr die Vergebung seiner Sünden, Cap. 13, 1., und dieser folgt ein aufrichtiges Streben nach Heiligung, nach Entfernung alles ungöttlichen und gottlosen Wesens und Wandels; v. 2 — 6.

Die Ausleger sind getheilt, sowohl in Bezug auf die Zeit der Erfüllung dieser Weissagung, als auf ihr Subject. Was das erstere betrifft, so nehmen mehrere, an ihrer Spitze Grotius, eine Beziehung auf die Maccabäischen Zeiten an. Allein diese Annahme ist aus mehreren Gründen gänzlich unstatthaft. Gegen sie spricht schon das Verhältnifs zum vorigen Cap. Die hier geschilderte Wiederannahme des Volkes Gottes steht in offenbarem Gegensatze gegen die Verwerfung desselben im vorigen Cap., und gehörte diese in die Zeit nach der Erscheinung Christi, so darf die Wiederannahme durchaus nicht in die Zeit vor derselben gesetzt werden. Dieſs wird auch bestätigt durch die Vergleichung von Cap. 12, 10. Das dort angekündigte bufsfertige und gläubige Schauen auf den getödteten Messias führt uns über die Maccabäische Zeit hinaus, in die Messianische hinein, auf die auch die in Cap. 13. angegebenen Merkmale, die Vergebung der Sünden, und das allgemeine Streben

nach Heiligung, für sich genommen, und nach Vergleichung der Parallelstellen, allein passen. Endlich, in der frühern sich auf die Maccabäischen Zeiten beziehenden Weissagung wird als dem Bundesvolke feindlich, Cap. 9, 13., ein einzelnes Volk, die Griechen genannt, hier dagegen erscheinen als seine Feinde alle Völker der Erde, ein sicherer Beweis, dafs wir die Erfüllung nicht in der Vergangenheit, die nichts der Art darbietet, sondern in der Zukunft suchen müssen, und dafs die Weissagung denjenigen früherer Propheten analog ist, welche, wie Joel Cap. 4. und Ez. Cap. 38. 39. (vgl. was die letztere betrifft, jedoch die Einl. zu Cap. 14.), sich ebenfalls auf den letzten grofsen Kampf gegen das Reich Gottes, auf den letzten grofsen Sieg des Herrn über seine Feinde beziehen. Ungeachtet der Verwerflichkeit dieser Ansicht liegt ihr doch etwas Wahres zu Grunde. So wie überhaupt die Hauptbegebenheiten unter dem A. B. typisch sind für die unter dem neuen, — wovon wir bei unserem Propheten selbst Cap. 6, 9. ff. ein merkwürdiges Beispiel haben, wo die in Babylonien getrennt vom Heiligthume wohnenden, aber doch zu dessen Aufbau beisteuernden Judäer als Typus der fernwohnenden Heidenvölker dargestellt werden, welche in der Messianischen Zeit den Aufbau des Reiches Gottes befördern sollen, so wie auch im zweiten Theile des Jesaias, wo die Rückkehr aus dem Exile so durchgängig als Typus der zukünftigen Rückkehr der Heidenvölker aus der Gefangenschaft der Sünde und des Irrthums betrachtet wird, dafs es oft schwer ist zu unterscheiden, was sich auf das Vorbild, und was sich auf das Nachbild bezieht — so bildete auch die glänzende Befreiung des Volkes Gottes von seinen Drängern durch die Maccabäer die zukünftige letzte und gröfste Befreiung desselben ab. Eine Folge hiervon war, dafs sie unter Bildern von ihr entnommen geschildert wurde, so dafs es, weil die Vergleichung der Erfüllung uns hier nicht zu Hülfe kommt, schwer und zum Theil unmöglich ist, zu unter-

scheiden, was dieser bildlichen Einkleidung und was der Sache angehört.

Die andere Verschiedenheit betraf das Subject der Weissagung. Sehr alt ist hier die Ansicht, welche als solches die christliche Kirche annimmt. Schon Hieronymus bezeichnet sie als die eigenthümlich und allgemein Christliche, im Gegensatze gegen die Jüdische. „*Alii Judaeorum putant, jam haec ex parte completa a Zorobabel usque ad Cn. Pompejum, qui primus Romanorum Judaeam cepit et templum, quam historiam scribit Josephus. Alii vero, quando Hierusalem fuerit instaurata in fine mundi esse complenda, quod sibi cum ἠλειμμένῳ suo, quem supra stultum pastorem legimus, miserabilis gens Judaea promittit. — Alii autem, h. e. nos, qui Christi censemur nomine, in ecclesia usque ad finem mundi quotidie expleri et explenda memoramus*". So auch Cyrill, Mark u. v. A. Dafs diese Erklärung in der Fassung, wie sie meist vorgetragen wird, unzulässig sey, bedarf keines weitläuftigen Beweises aus dem Inhalte der Weissagung. Nur die Ausleger der Propheten, nicht die Propheten selbst, wissen etwas von einem geistlichen Israel im Gegensatze des leiblichen. Nur dann kann diese Ansicht zur Concurrenz zugelassen werden, wenn sie also modificirt wird, dafs das Bundesvolk hier denjenigen Theil Israels bezeichne, welcher den erschienenen Messias gläubig aufnahm, und in dessen Schoofs die Heidenvölker aufgenommen wurden, nicht etwa selbstständig und gleichberechtigt mit ihm zu einer Gemeinde zusammentraten. Die mit ihr im Conflicte stehende Ansicht ist dann die, dafs das Subject der Weissagung nicht etwa überhaupt die Gemeinde des neuen Bundes sey, deren Kern und Stamm die Erstlinge Israels bildeten, sondern die Gemeinde des N. B. in den letzten Zeiten, wo das ganze Volk des A. B. durch die göttliche Gnade von dem über dasselbe verhängten Gerichte der Verstockung befreit, wieder in das Reich Gottes aufgenommen seyn, und den Mittelpunkt desselben bilden wird.

Diese letzte Ansicht, zu der sich unter andern Vitringa, observv. s. l. II. C. 9. p. 172., Michaelis, Dathe u. A. bekennen, hat so viel für sich, dafs ihre Verwerfung wohl nur aus der Abneigung gegen die Annahme einer zukünftigen Rückkehr des ganzen Volkes Israel in das alte Gnadenverhältnifs zu dem Herrn erklärt werden kann. Diese hat freilich in dem sichtbar Erscheinenden sehr vieles gegen sich, allein diefs darf uns doch nicht verleiten, die deutlichen, sie lehrenden Aussprüche der Schrift, nicht blos des A., sondern auch des N. T., nicht blos der Apostel, namentlich Pauli in dem Briefe an die Römer, sondern auch des Herren selbst (vgl. Mat. 23, 39.: λέγω γὰρ ὑμῖν· οὐ μή με ἴδητε ἀπάρτι, ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου) durch gewaltsame Erklärung zu beseitigen. Der Hauptbeweis liegt in Cap. 12, v. 10. ff. Nach dieser Stelle sind diejenigen, welche nun den kräftigen Beistand des Herrn erfahren, dieselben, welche ihn früher getödtet haben; der früheren Nationalschuld, wie sie Cap. 11. mit der darauf folgenden Strafe dargestellt worden, wird hier die Nationaltrauer über dieselbe, mit den stärksten Bezeichnungen ihrer Allgemeinheit, welche jede Beziehung auf die einzelnen Israeliten ausschliefsen, die bald nach der Kreuzigung des Herrn in sich schlugen, entgegengesetzt.

Wir müssen hier noch auf die schon früher angedeutete genaue Übereinstimmung des ersten und zweiten Theiles des Sacharjah aufmerksam machen. Cap. 1 — 4. entsprechen genau Cap. 9. und 10. Beide schildern die Segnungen, welche dem gläubigen Theile des Bundesvolkes bis zur Erscheinung des Messias, vorzugsweise aber durch dieselbe zu Theil werden sollen. Cap. 5. entspricht Cap. 11. Beide schildern die göttlichen Gerichte, welche über den ungläubigen und gottlosen Theil des Bundesvolkes, nachdem sich seine Gottlosigkeit aufs offenste in der Verwerfung des Messias zu Tage gelegt, ergehen sollen. Cap. 6, 1 — 8. beschreibt in der Kürze, was in unserer Weissagung, und in der Cap. 14. weiter ausgeführt wird,

Gottes Schutz über Israel und die Bestrafung seiner gottlosen Feinde, nachdem es wieder das Volk Gottes geworden. Welch einen entscheidenden Grund für die Integrität des Sacharjah dieser merkwürdige Parallelismus bildet, liegt am Tage.

V. 1. Die Last des Wortes des Herrn über Israel. Es spricht der Herr, der den Himmel ausspannt und die Erde gründet, und den Geist des Menschen in dessen Inneren bildet. — Die Überschrift der Weissagung ist auf gewaltsame Weise misdeutet worden. Die gewöhnliche Erklärung ist die von Coccejus: „*prolatio verbi Jehovae de Israele*". Dagegen sprechen aber folgende Gründe. 1. Wir haben schon gesehen (p. 102. ff.) dafs das מַשָּׂא nie Ausspruch, immer Last bedeutet, und nur in der Überschrift Unheil verkündender Weissagungen vorkommt, und zwar so, dafs das im *status constructus* damit stehende, oder durch die Präpositionen בְּ oder עַל damit verbundene *Nomen proprium* das Object der drohenden Weissagung, oder der angedrohten Strafgerichte bezeichnet. Es ist daher völlige Willkühr sowohl, wenn man das מַשָּׂא hier, an dieser einzigen Stelle, in der Bedeutung Weissagung, als auch wenn man das עַל in der Bedeutung *de* nimmt, zumahl da es gleich v. 2. zweimal zur Bezeichnung lastenden Unglückes vorkommt. 2. Israel kann hier nicht Bezeichnung des Bundesvolkes seyn. Denn in der ganzen folgenden Weissagung wird diese Bezeichnung desselben offenbar geflissentlich vermieden. Es ist durchaus nur von Jerusalem und Judah die Rede. Dieſs führt doch offenbar nicht auf die Identität Israels und des Bundesvolkes, sondern auf eine Verschiedenheit beider. Eine andere Erklärung, die von Mark, Last des Wortes des Herrn an oder für Israel, wie es scheint auch von Rückert, welcher übersetzt: Ladung des Wortes des Herrn an Israel, beseitigt von diesen Schwierigkeiten nur die, welche die Bedeutung des Wortes מַשָּׂא betrifft, unter-

liegt aber neuen, wenigstens ebenso grofsen, insofern, die Bedeutung Last angenommen, die Losreifsung des עַל von מַשָּׂא höchst gewaltsam ist, und die Erklärung: Weissagung des Herrn an Israel, welche auf seinen Feinden lastet, gewifs eine höchst unnatürliche. Es bleibt daher, zumahl wenn wir die ganz analoge Überschrift Cap. 9, 1., so wie die fast wörtlich gleiche Mal. 3, 1. vergleichen, nichts anders übrig, als die Annahme, dafs Israel hier das Object der drohenden Weissagung ist. Hiemit ist zugleich gegeben, dafs Israel nicht Bezeichnung des Bundesvolkes seyn kann. Denn für dieses ist die Weissagung nicht drohend, sondern verheifsend. Das Richtige hat unter allen Ausll. unseres Wissens nur Ribera geahndet: *„Israel significare puto Judaeos (?), inimicos ecclesiae, et ceteros ejus persecutores"*. Die Feinde des Reiches Gottes sind ja diejenigen, deren Niederlage in der Weissagung selbst, sie müssen also auch diejenigen seyn, deren Niederlage in der Überschrift angekündigt wird. Der Grund dieser auf den ersten Anblick seltsamen Bezeichnung war ein doppelter. 1. Die Etymologie des Namens. Nach dieser war derselbe für den Zweck des Sacharjah äufserst significant. Israel bedeutet: Gotteskämpfer, den, der mit Gott gekämpft hat, oder noch kämpft, vgl. Gen. 32, 29. Hos. 12, 4., wo mit Anspielung auf die beiden Namen Jakob und Israel gesagt wird בַּבֶּטֶן עָקַב אֶת־אָחִיו וּבְאוֹנוֹ שָׂרָה אֶת־אֱלֹהִים. 2. Ein Typus des zukünftigen Verhältnisses des Reiches Gottes zu seinen Feinden war das Verhältnifs des Reiches Judah zum Reiche Israel. Dieses hatte sich durch Bilder- und Götzendienst eines sträflichen Abfalles von Gott schuldig gemacht, und war stets darauf bedacht, theils allein, theils mit den heidnischen Syrern verbündet Judah, den Stamm, den der Herr erwählt und wo er sein Heiligthum erbaut hatte (vgl. Ps. 78, 10. 11. 67. 68.), zu stürzen. Seine spätere Wegführung war die gerechte Strafe dieser feindlichen Stellung gegen Gott und sein Reich, vgl. 2 Regg. 17. Jes.

7, 7. 8, 6. 9, 7. ff. Dafs der Prophet bei der Wahl des Namens Israel aufser der Etymologie auch diese Beziehung vor Augen hatte, erhellt aus der auf einen Gegensatz führenden, in der Weissagung durchgängig statt findenden Bezeichnung des Bundesvolkes durch Judah und Jerusalem, während der Prophet sonst nicht selten Judah und Israel oder Ephraim neben einander nennt. — Die dem Namen Gottes beigefügten Prädikate dienen, wie sehr häufig bei den älteren Propheten, namentlich im zweiten Theile des Jesaias, dazu, den aus dem Widerstreit des sichtbar Erscheinenden gegen die Verheifsung sich erhebenden Zweifel von vornherein durch die Hinweisung auf die Allmacht ihres Gebers niederzuschlagen. Theodoret: οὐκ ἐγὼ, φησὶν ὁ προφήτης, ταῦτα πρὸς ὑμᾶς διεξέρχομαι, ἀλλ' ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητὴς καὶ δημιουργός, ὁ ἔτι νῦν ἐν ταῖς νηδύσι τὰ σώματα διαπλάττων, καὶ ψυχὰς σὺν αὐτοῖς δημιουργεῖσθαι κελεύων, οὗτος δι' ἐμοῦ φθέγγεται. Noch besser Calvin: *„Ubi de re creditu difficili agitur, nisi occurrat nobis immensa dei potentia, friget, quidquid nobis promittitur. Deus ergo, ut fidem suis promissionibus acquirat, oculos nostros in coelum attollit, et jubet hoc mirabile opificium diligenter aspicere; deinde convertit nos ad terram, ubi etiam inaestimabilis ejus virtus apparet. Tertio revocat nos ad considerationem propriae naturae"*. Was hier indirect, wird Cap. 8, 6. direct in den Worten ausgesprochen: „Wenn es wunderbar seyn wird in den Augen des Restes dieses Volkes in jenen Tagen, wird es deshalb auch in meinen Augen wunderbar seyn? spricht der allmächtige Herr". Diesen einleitenden Ausspruch hätten diejenigen Ausll. besser beherzigen sollen, welche dadurch von der richtigen Erklärung abgeleitet wurden, dafs ihr Auge an das sichtbar Erscheinende geheftet blieb. Die Participia נֹטֶה und יֹסֵד sind nicht etwa mit mehreren Ausll. einzig und allein auf die Vergangenheit zu beziehen. Im Gegensatze gegen die todte Ansicht, nach der die Werke Gottes, nachdem sie einmahl geschaffen worden, neben

ihm stehen, wie ein Haus neben dem Baumeister, wird in gewisser Beziehung die Erhaltung in der Schrift immer als fortgehende Schöpfung betrachtet. Gott spannt täglich von neuem den Himmel aus, täglich gründet er die Erde, die, wenn seine Kraft sie nicht hielte, aus ihrer Bahn weichen und zertrümmern würde. Auch das letzte Prädikat bezieht sich nicht blos auf die einmalige Erschaffung des Menschengeistes, sondern zugleich auf Gottes beständigen schaffenden und erhaltenden Einfluss auf denselben. Die Bildung des Menschengeistes wird hier unter den vielen Werken der göttlichen Allmacht besonders hervorgehoben, weil in ihr der unbedingte beständige Einfluss desjenigen auf den menschlichen Geist begründet liegt, der die Herzen der Könige lenkt wie Wasserbäche. Wie sollte der Schöpfer der Geister aller Menschen, der Gott der Geister alles Fleisches, wie er in derselben Beziehung Num. 16, 22. 27, 16. genannt wird, nicht, wie es v. 4. gesagt wird, alle Reuter der Feinde mit Tollheit schlagen, wie sollte er nicht die Führer seines Volkes nach v. 6. mit heiligem Muthe erfüllen können? Grade so wird auch Ps. 33, 15. darauf, dass Gott der Bildner des Herzens aller Menschen sey, seine Allmacht gegründet. Dieselben drei Prädikate werden Jes. 42, 5. mit einander verbunden. — Ferner, wie die gegebene, liegt die Beziehung, welche Calvin dem letzten Prädikate gibt: „*Sentimus nos vivere; corpus per se carebit omni motu et vigore, nisi intus animetur: anima, quae corpus vegetat, invisibilis est. Quum ergo experientia nobis demonstret, virtutem dei, quae tamen non est oculis conspicua, cur non exspectabimus, quae promittit, etiamsi eventus nobis incredibilis videtur, et omnes sensus nostros excedit?*" Das בְּקִרְבּוֹ wird von ihm treffend so erläutert: „*quum dicit in medio ejus, intelligit spiritum habitare intus: quia scimus corpus nostrum esse instar tabernaculi*".

V. 2. Siehe! ich mache Jerusalem zur Schwelle der Erschütterung allen Völkern rings, und auch

über Judah wird es seyn bei der Belagerung gegen Jerusalem. Nach der gewöhnlichen Erklärung wird die erste Hälfte des Verses als heilverkündend für Jerusalem aufgefafst und übersetzt: Siehe ich mache Jerusalem zum Becken, oder zum Becher des Taumels für alle die Völker rings. Den Sinn nach dieser Erklärung entwickelt am besten Tarnov: „*Ego eam dispositurus sum, ut pelvem soporiferam, seu vas ingens, ad quod cum omnes populi sunt rabido conatu accessuri, et sitim extincturi furenter accurrunt, suo malo degustent, siquidem potio in illa est soporifera, qua hausta gignetur animi tanta perturbatio, ut homines se ipsos et sua perdant, in perniciem suam, velut ebrii mente capti, ruentes praecipites*". Die älteste Auctorität für diese Erklärung bildet der Chaldäer, welcher übersetzt: „*poculum, quod plenum est vino inebriante*". Sie zu begründen versucht man durch die Berufung auf mehrere angebliche Parallelstellen, wo ebenfalls von einem Taumelbecher, כּוֹס הַתַּרְעֵלָה, Jes. 51, 17. 22., oder von einem Taumelwein, יֵין הַתַּרְעֵלָה, Ps. 60, 5. die Rede ist, ohne dafs jedoch diese Stellen und alle ähnlichen der unsrigen nach der angef. Deutung ganz analog wären. Sonst überall ist das göttliche Gericht der Taumelbecher, welcher den Völkern gereicht wird, hier würde Jerusalem so bezeichnet. Gegen diese Erklärung sprechen aber folgende Gründe. 1. Dafs das סַף die Bedeutung Becher habe ist unerweislich, ja unwahrscheinlich, da sie mit seiner gewöhnlichen Bedeutung Schwelle gar nicht zusammenhängt. Man gründet diese Annahme besonders auf Ex. 12, 22., allein schon Gousset, lex. s. v., hat gründlich nachgewiesen, dafs das סַף dort nicht Becken, sondern Schwelle bedeutet. Die übrigen Stellen 2 Sam. 17, 28. 1 Reg. 7, 50. 2 Reg. 12, 14. und Jerem. 52, 19., zeigen blofs im Allgemeinen, dafs es gewisse Geräthe gab, welche den figürlichen Namen der Schwellen סַפּוֹת, סִפּוֹת, oder סִפִּים führten. Auf Becher führt aber weder dieser Name selbst, der doch irgend eine Ähnlichkeit

mit Schwellen voraussetzt, noch die Zusammenstellung in den beiden Stellen der Bücher der Könige mit Messern, bei Jeremias mit Zangen, auf das Gegentheil vielmehr die Abtrennung von den dort ebenfalls genannten Becken und Schaalen. 2. Dadurch, dafs תַּרְעֵלָה Taumel bedeutet wird man noch nicht berechtigt dem רָעַל dieselbe Bedeutung beizulegen. Näher liegt nach der Bedeutung des *Verbi* im Hebr., Arab. und Syr. die Bedeutung Erschütterung. 3. Den Hauptgrund aber liefert die zweite Hälfte des Verses. Kann diese nur mit der höchsten Willkühr anders, als drohend aufgefafst werden, so mufs auch die erste nothwendig nicht, wie nach dieser Erklärung, verheifsend, sondern drohend seyn, um so mehr, da die Drohung gegen Judah mit dem vorhergehenden Jerusalem betreffenden Ausspruche durch וְגַם verbunden wird. Der ganze erste Vers mufs sich, wie in Cap. 14., mit der Schilderung der Noth des Bundesvolkes beschäftigen, und daran erst die Schilderung der Errettung geknüpft werden. Wir folgen daher ohne Bedenken der Übersetzung der LXX., welche das סַף־רַעַל durch: ὡς πρόθυρα σαλευόμενα wiedergeben, und halten unbedingt für richtig, was Theodoret zur Erklärung dieser Worte bemerkt: εὐάλωτον, φησὶ, καὶ εὐκαταγώνιστον πᾶσι τοῖς ἔθνεσι ἀποκαταστήσω τήνδε τὴν πόλιν, καὶ ἐοικυῖαν δείξω προθύροις σαλευομένοις, καὶ καταφέρεσθαι μέλλουσιν, ὥστε τοὺς πολεμίους τῆς ἐμῆς προνοίας γεγυμνωμένην ὁρῶντας ἐπελθεῖν καὶ πολιορκῆσαι καὶ τὰ φυόμενα ἐντεῦθεν ἐπαγαγαγεῖν κακά. Zum Grunde liegt die Vergleichung Jerusalems mit einem Gebäude, welches ganz wankt, sobald seine Schwelle erschüttert wird. So erzittern bei Jes. 6, 4. die Grundvesten der Schwellen; bei Amos 9, 1. wird die gänzliche Erschütterung der Theokratie durch die Erschütterung der Schwellen des Tempels bezeichnet. — In der Bezeichnung der Feinde findet eine Steigerung statt — hier alle Völker rings umher, v. 3. zuerst alle Völker, nachher alle Völker der Erde. Die stärkste Bezeichnung wird erst dann gebraucht, nachdem schon die gött-

liche Hülfe angekündigt worden. Im Gegensatze mit dieser verlor sie für das Bundesvolk ihr furchtbares, und liefs zugleich die göttliche Allmacht schärfer hervortreten. — Der zweite Theil ist von jeher eine *crux interpretum* gewesen, offenbar aber nur deshalb, weil man durch die falsche Erklärung des ersten hier an der Annahme der richtigen gehindert wurde. Nach einer der verbreitetsten Erklärungen soll der Sinn der seyn, auch Judah werde, von den Feinden gezwungen, an der Belagerung Jerusalems Theil nehmen. So der Chaldäer: „*atque etiam illos domus Judae adducent populi per manum violentorum in obsidionem adversus Hierusalem*". Hieron.: „*Sed et Judas, obsessa Hierusalem, est captus a gentibus, et, in illarum transiens societatem, cogetur obsidere metropolin suam*". Grotius: „*Rem miram dicit, fore ut etiam ex Judaeis sint, qui se in Hieros. hostiliter gerant, quod factum nunquam antea fuerat*". Die beiden einzigen scheinbaren sprachlichen Rechtfertigungen dieser Erklärung (diejenigen, welche mit Dathe das עַל als überflüssig betrachten, kommen nicht in Betracht) sind die von Michaelis, dem Rosenmüller folgt: „*Sed et super Judam erit (h. e. etiam Judae incumbet, s. etiam Juda tenebitur vel cogetur esse) in obsidione*" *etc.*, und die von Kimchi u. A.: „*Sed et super Judam erit (calix vertiginis), cum cogetur venire in obsidionem contra Hierusalem*". Gegen beide gemeinschaftlich spricht aber, dafs von einer Theilnahme Judahs an der Belagerung Jerusalems im folgenden auch nicht die geringste Spur ist, dafs vielmehr Judah als der Verbündete Jerusalems, ja als derjenige erscheint, durch dessen unter des Herrn Beistande erfochtenen Sieg Jerusalem errettet werden soll. Die Vertheidiger dieser Erklärungen müssen im Folgenden eine Menge von historischen Umständen hinzudichten, von denen im Text nicht die geringste Spur, ja das Gegentheil enthalten ist. Mit der Berufung auf Cap. 14, 14. wird auch nichts ausgerichtet, da dort nur nach falscher Erkfärung ein Kampf Judahs gegen Jerusalem erwähnt

wird, und auch wenn dieſs wäre, doch unsere Weissagung aus sich selbst erklärt werden müſste. Dieser Grund trifft die Erklärung von Kimchi um so stärker, da nach ihm Judah wegen seiner gezwungenen Theilnahme an der Belagerung schwere göttliche Strafe treffen soll, während doch im Folgenden ihm nichts als Heil angekündigt wird. Gegen die Erklärung von Michaelis spricht speciell, daſs seine Auffassung des עַל, obgleich an und für sich nicht gradezu verwerflich, vgl. Ez. 45, 17. Ps. 56, 13., doch hier durch den offenbaren Parallelismus von Judah und Jerusalem zurückgewiesen wird, welcher nicht zuläſst, daſs das עַל bei dem einen anders aufgefaſst werde, wie bei dem andern. Gegen die Erklärung von Kimchi, daſs sie auf einer unbegründeten Auffassung des סָךְ רָעַל beruht. Das Richtige ist: auch über Judah wirds kommen bei der Belagerung gegen Jerusalem. Dem Sinne nach ganz richtig schon Luther: auch Judah wirds gelten, wenn Jerusalem belagert wird. Burk: „*non agitur tantum de urbe regia expugnanda, sed de tota gente Judaica exstirpanda*". Grammatisch ist nicht etwa mit Schmid und Tarnov bei יְהוָה ein *quisquis illorum* zu ergänzen. Das Subject liegt vielmehr indirect in dem vorhergehenden, daſs Jerusalem den Feinden eine Schwelle der Erschütterung seyn, und dem folgenden, daſs sie es belagern werden. Hieraus läſst sich leicht der Begriff des Unglückes, der feindlichen Bedrängung entnehmen, um so leichter, da der Satz mit dem vorigen durch וְגַם verbunden wird. — Der Gegensatz von Judah und Jerusalem scheint hier der des geringeren, und der des angeseheneren Theiles des Bundesvolkes zu seyn, ebenso wie v. 8. in Jerusalem selbst ein ähnlicher Gegensatz durch das Haus Davids und die übrigen Bewohner bezeichnet wird. Den Typus zu diesem Verhältnisse gab dem Propheten das Verhältniſs der bürgerlichen und religiösen Hauptstadt Jerusalem zu dem übrigen Judah, das zu ihm mit staunender Bewunderung emporsah, vgl. z. B. Ps. 122., in der Vergangenheit und Gegenwart. Die streng buchstäbliche Auffas-

sung dieses Gegensatzes, der sich auch in dem ersten Theile Cap. 1, 12., 2, 16. findet, hat grade bei Sacharjah, wegen seines durchgängigen bildlichen und typischen Charakters besonders wenig für sich. Der Gegensatz dient hier nur dazu, die in dem folgenden enthaltene Verkündung vorzubereiten, dafs der Herr, damit die Errettung um so mehr als sein Werk erscheine, sich des schwächsten und ohnmächtigsten Theiles des Bundesvolkes zuerst annehmen werde.

V. 3. Und geschehen wirds desselben Tages, da werde ich machen Jerusalem zu einem Laststein für alle die Völker, alle, die ihn heben, werden sich quetschen und schneiden, und versammelt werden seyn gegen sie alle Völker der Erde. (Rückert). Mit diesem Verse beginnt die Heilsverkündung, womit auch der neue Ansatz: „geschehen wirds an diesem Tage" vollkommen übereinstimmt. Den Sinn entwickelt treffend Hieronymus: *„Ponam Hierusalem cunctis gentibus quasi gravissimum lapidem sublevandum; levabunt quidem eam, et pro virium varietate vastabunt* (diefs nicht ganz richtig, da Jerusalem in dieser ganzen Weissagung zwar als schwer bedrängt, nicht aber als eingenommen erscheint, vgl. besonders v. 5., anders wie Cap. 14., wo die Hülfe erst nach der Einnahme kommt), *sed necesse est, ut, dum levatur, in ipso nixu et elevatione ponderis gravissimus lapis scissuram aliquam vel rasuram in levantium corporibus derelinquat"*. Das Bild eines schweren Steins, welcher denen, die ihn, ihre Kräfte zu hoch anschlagend, heben, Verrenkungen und Brüche zuzieht *(„damnum non sentiens ipse magnum damnum iis affert."* Mark), ist an und für sich so deutlich, dafs man nicht mit den meisten Ausll. eine directe Beziehung auf eine, nach dem schon zu oft abgeschriebenen Berichte des Hieronymus in Palästina zu seiner Zeit gebräuchliche Leibesübung, den Wettkampf in der Aufhebung schwerer Steine, anzunehmen braucht. — In den Worten: und es versammeln sich u. s. w., be-

schreibt der Prophet noch einmal in den stärksten Ausdrücken die Gefahr, damit im Gegensatze gegen sie die Errettung um so wunderbarer erscheine, und zugleich, damit die Gläubigen nicht vor derselben muthlos werden möchten. Calvin: „*amplificationem in se continet hoc membrum, ut fideles perstarent invicta constantia ad bene sperandum, quamvis hostium multitudine viderent se obrui*".

V. 4. An dem Tage, spricht der Herr, werde ich schlagen alle Rosse mit Scheuheit, und ihre Reuter mit Tollheit, und über das Haus Judas werde ich öffnen meine Augen, und alle Rosse der Völker werde ich schlagen mit Blindheit. Calvin: „*intelligit propheta, quidquid robustum fuerit, tamen facile posse vinci divinitus. — Scimus robur militare esse in equis et equitibus: equos autem dicit fore attonitos: equites vero ipsos quasi correptos insania, ut scil. se ipsos quasi conficiant, neque possint nocere ecclesiae. Confirmat igitur, quod nuper dixit, quamvis totus mundus conspiret contra ecclesiam, tamen satis virtutis esse in Deo, ut omnes impetus vel procul repellat, vel conterat. Et ideo stuporem, amentiam, caecitatem ponit, ut discant fideles deum occultis modis posse hostes suos vel perdere vel profligare. Quamvis ergo deus non pugnet exertis gladiis, neque utatur communi bellandi more, dicit tamen propheta, instructum esse aliis mediis, ut hostes suos prosternat*". Die Reuter als der Kern des feindlichen Heeres auch Cap. 10, 5. genannt. Was das Schlagen der Reuter mit Wahnsinn bedeute, wird veranschaulicht durch das Beispiel 2 Reg. 6, 18., wo der Herr auf das Gebet des Elisa die Feinde so verblendet, dafs sie, statt ihn zu greifen, in ihr eignes Verderben rennen. Das Öffnen der Augen, Bezeichnung der göttlichen Fürsorge; Gott schien sein Auge verschlossen zu haben, so lange er sein Volk dem Elende preisgab. Das Öffnen der Augen Gottes über das Haus Judah steht im Gegensatze gegen das Schlagen der feind-

lichen Rosse mit Blindheit, um so passender, da derjenige, über dem Gott seine Augen öffnet, nun auch selbst hell sieht, während er früher in Finsternifs tappte, vgl. Jes. 59, 10. Das Haus Judahs, nicht wie im vorhergehenden und folgenden, wo Judah im Gegensatze gegen Jerusalem steht, blos Judah, scheint hier das ganze Bundesvolk zu umfassen. Das Haus Judah wird sonst häufig das Reich Judah genannt, im Gegensatze gegen das Haus oder Reich Israel, und dafs der Prophet auch hier diesen Gegensatz vor Augen hat, geht hervor aus der vorhergehenden typischen Bezeichnung der Feinde durch Israel.

V. 5. Und es sprechen die Fürsten Judahs in ihrem Herzen: Stärke sind mir die Bewohner Jerusalems in dem Herrn, dem Allmächtigen, ihrem Gott. Merkwürdig ist hier, wie schon Cap. 9, 7., der Gebrauch des *Nom.* אַלּוּף von Fürsten und Anführern des Bundesvolkes. Dieſs Wort kommt aufserdem nur als Bezeichnung der Idumäischen Stammesfürsten vor, vgl. Gen. 36, 15. sqq., Exod. 15, 15., 1 Chron. 1, 51. sqq. Mehrere Lexicographen führen zwar für die allgemeinere Bedeutung aufser unseren Stellen noch die Jerem. 13. 21. an; allein Schultens, *animadvv. phil.* zu Jerem. 13, 21., hat so treffend nachgewiesen, dafs das אַלּוּף hier nicht die Bedeutung Fürst, sondern, wie auch sonst bei Jeremias (3, 4.), die Bedeutung Freund habe, dafs dieſs nach ihm nicht mehr geschehen sollte *). Dieser ganz eigenthümliche Gebrauch des אַלּוּף bei Sacharjah ist nicht ohne Bedeutung. Er weifst 1. die Hypothese derer zurück, welche annehmen, dafs Cap. 9. von einem andern Verf. sey, wie das

*) „*Et tu docuisti eos amicos esse contra te, in caput. Amarulentissimus est sarcasmus.* „*Tu Babylonios tibi amicos esse docuisti, scil.* לְרֹאשׁ, *ut in caput tibi sint, tibique imperent*". *Hoc cum praecedenti interrogatione: quid dices, mire convenit, quo ostenditur, aliud expectasse a Babyloniis Judaeos, quam ut se opprimerent*".

unsere. Er legt 2. ein Zeugnifs ab für die Abfassung des zweiten Theiles in der nachexilischen Zeit, und also für seine Ächtheit. Ein solcher Sprachgebrauch — ungefähr so, wie wenn Jemand Markgraf für Fürst überhaupt gebrauchte — erklärt sich nur aus der Erlernung der Sprache aus den ältern schriftlichen Denkmahlen, an die, wie wir schon häufig sahen, Sacharjah sich beständig anlehnt. — Das אֲמִצָּה ist als *Nomen* aufzufassen, da jede andere Erklärung weder grammatisch gerechtfertigt werden kann, noch einen passenden Sinn giebt. Ihr Licht erhält unsere Stelle aus v. 6. 7. Dort wird es hervorgehoben, dafs Gott den schwächsten, den feindlichen Angriffen am meisten ausgesetzten Theil des Bundesvolkes, bezeichnet durch die Bewohner der Provinz, im Gegensatze der Bewohner der Hauptstadt, zuerst erretten, und ihnen den glänzendsten Sieg über die gemeinsamen Feinde ertheilen werde, damit der frühere Glanz von Jerusalem nicht durch den neuen Vorzug einen solchen Zuwachs erhalte, dafs Judah dadurch ganz verdunkelt werde. Diese Verkündigung nun wird in unserm Verse durch die Nachricht vorbereitet, wie wenig Judah auch nur von fern an solches Glück und an solche Ehre dachte, wie es in stiller Demuth und Bescheidenheit sein Heil nur von der von Gott besonders begnadigten, unter seinem speziellen Schutze stehenden Hauptstadt erwartete. Das eigene Bekenntnifs der Niedrigkeit läfst die folgende Verherrlichung um so mehr als ein Werk Gottes erscheinen, der dem Demüthigen Gnade giebt. Es ist also gar kein Grund vorhanden, mit Tarnov und Michaelis (*„fortitudo est mihi et habitatoribus Hieros. non in nobis, sed in Jehovah"*) gewaltsamer Weise ein *Asyndeton* anzunehmen. Noch weniger aber mit Gesenius (thes. s. v. אֲמִצָּה), nach dem Vorgange von Dathe, eine Textesänderung zu wagen: *„Tu meo periculo* (freilich) *repone cum duobus codd.* לִישֻׁבִי, *et verte: praesidium est habitatoribus Hieros. apud Jehovam. Chaldaeus: inventa est salus habitatoribus*". Diese angebliche Emendation

entbehrt so gut wie aller äufsern Auctorität. Der Chaldäer kann dafür nicht angeführt werden, weil er offenbar, die Construction nicht verstehend, nur bemüht ist, den Sinn ungefähr zu treffen, und ganz frei übersetzt. Alle übrigen alten Übersetzer haben das לִי. Von den beiden Handschriften, welche es nicht haben sollen — bei der Masse der *Codd.* so gut wie gar keine Auctorität — ist eine noch dazu ungewifs, vgl. De Rossi z. d. St. Was aber die Hauptsache ist, die vermeintliche Emendation gibt gar keinen passenden Sinn. Dafs Jerusalem dem ganzen Lande Schutz gewähren, nicht dafs es für sich allein Errettung finden werde, mufste den Fürsten Judahs am Herzen liegen. — Das לִי für לָכֶם erklärt sich daraus, dafs die Fürsten Judahs im Namen des ganzen Volkes reden, ganz so wie Cap. 7, 3. die Gesandten des Bundesvolkes fragen: soll ich weinen, wie ich gethan habe. Das בְּ bezeichnet den Herrn als den Grund und die Quelle der Stärke. Das: der Jehovah der Heerschaaren, κύριος ὁ παντοκράτωρ, weiset hin auf Gottes Allmacht, das: „ihr Gott", auf seinen Willen zu helfen, gegründet auf das Bundesverhältnifs zu seinem Volke.

V. 6. An dem Tage werde ich machen die Fürsten Judahs wie ein Feuerbecken unter Hölzern, und wie eine Feuerfackel unter Garben, und sie fressen zur Rechten und zur Linken alle Völker umher, und es sitzt Jerusalem auch ferner auf seinem Throne zu Jerusalem. Inwiefern dieser Vers bildlich, und inwiefern er eigentlich zu verstehen sey, kann erst die Erfüllung lehren, und es wäre verwegen ihr vorgreifen zu wollen. Bei der durchgängigen Sitte des Sacharjah, das alttestamentliche als Bild und Typus des neutestamentlichen zu gebrauchen, kann die bildliche Auffassung durchaus nicht von vornherein verworfen werden. Der Kern wäre dann nur: der Sieg des Bundesvolkes über seine Feinde; die näheren Bezeichnungen gehörten nur dem Typus in seiner Abgesondertheit an. Doch

verdient eine Bemerkung Vitringas zu Apoc. 19, 19., wo sich ganz dieselbe Darstellung findet, so dafs man, wie auch die Entscheidung ausfalle, jene auf keinen Fall als allein dem A. T. eigenthümlich und seiner niedern Sphäre angehörig betrachten darf, alle Beachtung: „*Deus non pugnat cum hostibus suis corporali modo; nec Christus etiam suae ecclesiae rex. Quando tamen sua curat providentia, ut ecclesia nanciscatur vindices suae causae, per quos ipse hostes suos dejicit et prosternit: tum vero ipse, spirituali quidem modo pugnans, vincit etiam corporaliter: suntque effecta victoriae Christi ejusmodi in casu per orbem manifesta*". Wie tröstlich diese Verheifsung für die Kirche sey, wie sie auch in Bezug auf die äufseren Umstände gefafst werden mag, entwickelt Calvin: „*Transfertur ad ecclesiam opus ipsius dei, quemadmodum aliis in locis. Tenenda est haec prophetae doctrina, quamvis hostes nostri turmatim in nos ruant, tamen fore lignorum congeriem et nos fore similes fornaci: quia etiamsi in nobis nullae sint vires, dominus tamen occulta sua gratia efficiet, ut solo accessu sese consumant hostes nostri.* — Das letzte Glied wird von den meisten Auslegern fälschlich übersetzt: Jerusalem wohnt noch an seinem Orte zu Jerusalem. Es ist falsch, dafs תַּחַת jemals Ort bedeute, vgl. p. 75. Das: „unter sich" zeigt, dafs man das יָשַׁב in der Bedeutung sitzen zu nehmen hat. Jerusalem wird hier, wie gewöhnlich, als Weib personificirt. Sie bleibt auch ferner auf dem Throne sitzen (das *Verbum* יָשַׁב ebenso von dem Sitzen auf dem Throne Cap. 6, 13.), von dem die Feinde sie herunter zu stürzen gedachten. Erläuternd ist in jeder Hinsicht die Stelle Jes. 47, 1., wo das Gegentheil von Babel ausgesagt wird: „steige herab und setze dich auf Staub, du Jungfrau Tochter Babel, setze dich auf die Erde ohne Thron, du Tochter der Chaldäer". Das: „unter sich", ist hier s. v. a., auf dem, was sie bisher unter sich gehabt hat, auf ihrem Throne. Diese Stelle des Jesaias wirft zugleich Licht

auf eine Anzahl anderer Stellen, in welchen von Lexicographen (vgl. z. B. Winer s. v.), und Commentatoren (z. B. Gesenius zu Jes. 13, 20.), dem *Verbo* יָשַׁב die ganz unerweisliche Bedeutung bewohnt seyn beigelegt wird. Es liegt in ihnen durchgängig eine Personification der Städte zu Grunde; so lange sie unbesiegt sind, erscheinen sie als stolze Herrscherinnen, sitzend auf ihrem Throne. So z. B. Jesaias 13, 20.: לֹא תֵשֵׁב לָנֶצַח וְלֹא תִשָּׁכֵן עַד דּוֹר וָדוֹר, „sie wird nimmermehr sitzen und nimmer wieder wohnen". Das Falsche der Übersetzung durch: sie wird nicht bewohnt seyn, springt hier, so wie Jerem. 50, 39., um so mehr hervor, da man dann auch genöthigt ist, das *Verb.* שָׁכַן in der nie vorkommenden intransitiven Bedeutung zu nehmen. Diese Differenz der Erklärung ist bei manchen Stellen für den Sinn nicht unwichtig. Ein Land oder eine Stadt kann nicht sitzen, darniederliegen, ohne deshalb ganz unbewohnt zu seyn, wie man z. B. aus dem: „Ascalon wird nicht sitzen", Cap. 9, 5., nicht auf eine gänzliche Entblößung der Stadt von allen Einwohnern, sondern nur auf ein tiefes Herabsinken derselben schließen darf, ganz genau im Parallelismus mit dem vorhergehenden Gliede: „Gaza verliert seinen König".

V. 7. Und helfen wird der Herr den Zelten Judahs zuerst, damit sich nicht erhebe die Pracht des Hauses David und die Pracht der Bewohner Jerusalems über Judah. Die Zelte Judahs stehen hier im offenbaren Gegensatze gegen die Hauptstadt. Ein ähnlicher Gegensatz, der des Mittelpunktes gegen die Vereinzelung und Zerstreuung, findet überall statt, wo die Zelte Judahs oder Israels erwähnt werden, vgl. z. B. 2 Sam. 20, 1.: „ein böser Mensch sprach: wir haben keinen Antheil an David; ein jeder zu seinen Zelten Israel"; v. 22.: „und sie zerstreuten sich von der Stadt weg ein jeder zu seinen Zelten". 1 Reg. 8, 66.: „Salomoh entließ das Volk und sie gingen zu ihren Zelten". Richt. 20, 8.: „und es erhob sich das ganze Volk wie Ein

Mann sprechend: wir wollen nicht gehen ein jeder zu seinem Zelte". Die Wahl der Zelte für Häuser ist an diesen Stellen veranlafst durch das in dem Gegensatze gegen den Mittelpunkt gegebene Streben, das Zerstreute und Vereinzelte zu verkleinern, wie ja auch bei uns Jemand, der ein anständiges Haus bewohnt, sagen kann: ich kehre aus der Hauptstadt in meine Hütte zurück; und man darf nicht mit J. D. Michaelis und Winer darin einen Überrest aus den alten Nomadischen Zeiten finden. An unserer Stelle aber scheint diese Bezeichnung noch eine specielle Nebenbeziehung auf die Schutzlosigkeit Judahs zu haben, und also das: „und der Herr hilft", um so stärker hervorzuheben. Calvin: *„per tabernacula meo judicio intelligit propheta tuguria, quae non possunt tueri suos hospites vel inquilinos. — Est hic tacita comparatio inter tuguria et urbes munitas"*. Parallel ist Ez. 38. 11.: „und du gedenkest: ich will das Dörferland überfallen, und über die kommen, so still und sicher wohnen, als die alle ohne Mauern da sitzen, und haben weder Riegel noch Thore". Das: damit nicht, u. s. w., bezieht sich auf das zuerst, dessen versuchten falschen Erklärungen (mehrere, was zudem sprachwidrig ist: wie Anfangs) es vorbeugt, nicht auf die göttliche Hülfe, die ja Jerusalem, eben sowohl wie Judah, und zwar durch dasselbe zu Theil werden sollte. Dafs das תִּפְאֶרֶת nicht vor Judah wiederholt wird, hat seinen guten Grund. Burk: *„simplex Judae mentio ostendit, non habuisse alias Judam aliquid decoris, quo se potuisset efferre"*. Das תִּפְאֶרֶת, nicht etwa *gloriatio*, sondern *decus, majestas*. Es ist hier nur von dem Besitze der Vorzüge die Rede, der aber nach der Beschaffenheit der menschlichen Natur leicht den Misbrauch zur Selbsterhebung über andere und über Gott mit sich führt, und dessen zu grofse Anhäufung daher verhütet werden mufs. Es scheint, dafs der Prophet hier einen solchen Misbrauch vor Augen hat, welchen in früherer Zeit Jerusalem mit seinen Vorzügen vor der Provinz wirklich trieb. Die Starken werden

durch die Schwachen errettet, damit zwischen beiden das rechte Gleichgewicht entstehe, damit, wie Hieronymus bemerkt, offenbar werde: *domini esse in utrisque victoriam.*

V. 8. An dem Tage wird der Herr beschirmen die Bewohner Jerusalems, und seyn wird der strauchelnde unter ihnen an dem Tage, wie David, und das Haus David wird Gott gleich seyn, wie der Engel des Herrn vor ihnen. Der Artikel in הַנִּכְשָׁל darf nicht etwa mit Rückert übersehen werden. Er theilt die Bewohner Jerusalems in zwei Hälften, die Schwachen und die Starken. Die letzteren werden nachher durch das Haus Davids bezeichnet. Die ersteren sollen auf die Stufe übertreten, welche früher der Stärkste unter letzteren, ihr Ahnherr, der tapfere Held und König David einnahm, die letzteren sollen auf eine in der früheren Theokratie gar nicht vorhandene Stufe steigen. Der Prophet drückt auf diese Weise individualisirend den Gedanken aus, dafs zu jener Zeit der Herr die Seinen zu einer in der früheren Theokratie nicht geahndeten Herrlichkeit erheben werde. Ähnlich Jes. 60, 22.: „Der Kleine wird zu Tausenden werden, und der Geringe zu einem starken Volke". Das נִכְשָׁל, eig. ein strauchelnder, dann überhaupt ein schwacher, 1 Sam. 2, 4. Calvin: „*quasi diceret: erunt omnes instructi heroica et regia virtute, non modo homines plebeji, sed etiam, qui videntur similes esse foeminis, et qui nihil virile prae se ferunt, illi tamen excellent heroica virtute Davidis*". — Das כְּאֱלֹהִים wird von den meisten Auslegern (Calvin, Michaelis, Mark, Burk, Rosenmüller) übersetzt: wie Engel. Allein diese Bedeutung hat das Wort, wie schon 1, 1. p. 118. gezeigt worden, nirgends. Wohl aber verdient der Grund, den man für diese Erklärung anführt, dafs sonst der Fortschritt zu dem Folgenden: „wie der Engel des Herrn", nicht, wie sich doch erwarten lasse, eine Steigerung sey, alle Beachtung. Ihm wird aber durch folgende Bemerkung genügt. Das אֱלֹהִים drückt, wie schon

die Pluralform, die häufige Bezeichnung der *Abstracta* (vgl. Ewald p. 326.) zeigt, den abstracten Begriff der Gottheit aus. Wo es nun nicht durch den Artikel concret gemacht wird, steht es nicht selten, wo blos ein Übermenschliches, Überirdisches bezeichnet werden soll (vgl. Ewald, die Composition der Genesis p. 26. ff.). Besonders merkwürdig ist in dieser Hinsicht Ps. 8, 5.: „Du hast den Menschen wenig ermangeln lassen מֵאֱלֹהִים", Gottes (das מִן kann nach dem Sprachgebrauche nur die Sache anzeigen, deren ermangelt wird). Hier gewifs ebenso unrichtig diejenigen, welche unter אֱלֹהִים den einen wahren Gott verstehen, wie die, welche blos aus Verlegenheit, um diesem unangenehmen Sinne zu entgehen, wie hier, dem אֱלֹהִים die Bedeutung Engel andichten, welche auch schon deshalb gar nicht pafst, weil die Engel ja keine Herrschaft über die Natur besitzen, während doch allein von derjenigen Würde die Rede ist, deren der Mensch als Gottes Statthalter und Unterkönig theilhaftig geworden, weshalb diejenigen sich lächerlich machen, welche aus diesem Psalme einen Beweis für die sittliche Würde des Menschen nach dem Falle entnehmen wollen. Das Richtige findet sich aber schon bei Calvin: „*Verba Davidis perinde valere interpretor, ac si dixisset, parum abesse homines a divino et coelesti statu*". „Du hast ihn beinahe zu einer Gottheit gemacht". Dieſs auf unsere Stelle angewandt, wo ja das אֱלֹהִים ebenfalls ohne Artikel steht, zeigt es sich bald, dafs wirklich ein Fortschritt *a minori ad majus* stattfindet. Das Haus Davids wird wie überirdisch seyn, ist weit geringer, wie das: es wird wie der Engel des Herrn seyn. So nämlich, nicht mit andern: wie ein Engel, oder Engel des Herrn (Rückert), mufs nothwendig übersetzt werden (vgl. 1, 1. p. 232.): der Engel des Herrn, sein Offenbarer, dem Sacharjah beständig seine Namen und seine Werke beilegt (vgl. p. 111.). In diesen letzten Worten wird das לִפְנֵיהֶם verschieden aufgefafst. Nach dem Vorgange

des Syrers mehrere (Michaelis, Burk, Rosenmüller) „der vor ihnen war"; Eichhorn: „wie (einst) Jehovahs Engel an der Spitze Israels". Allein man sieht gar nicht ein, wozu diese gewaltsame Auffassung, da die andere: es, das Haus Davids, wird seyn wie der Engel des Herrn vor ihnen, so gar keine Schwierigkeit hat. Angespielt wird auch nach dieser auf den Zug durch die Wüste, wo der Engel des Herrn vor Israel einherzog (vgl. 1, 1. p. 222.). Dem Ausdrucke nach parallel ist Mich. 2, 13.: „Ihr König zieht vor ihnen her, וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם, und der Herr an ihrer Spitze". Das כְּ ist hier nicht etwa כ der Gleichheit, sondern der Ähnlichkeit, grade so wie 2 Sam. 14, 17.: „Denn wie der Engel des Herrn, also ist mein Herr der König zu hören das Gute und das Böse". v. 20.: „mein Herr ist weise, wie die Weisheit des Engels des Herrn, zu wissen Alles, was auf Erden ist". An eine Gleichstellung wird dort gewifs nicht gedacht. — Unrichtig Calvin: „*Jubet fideles attendere ad domum Davidis, quae nunc prorsus spoliata erat omni dignitate, ut nulla esset juvandi facultas. Nihil enim tunc potuit cerni in posteris Davidis nisi probrosum, vel saltem contemptibile. Et tamen propheta jubet ipsos sperare salutem ex illa domo*". Das Haus Davids bildet hier, wie der Gegensatz in unserem Verse zeigt, und wie auch aus der Vergleichung von v. 12. hervorgeht, nur den Typus für die edelsten des Bundesvolkes, und für seine Häupter in der Zukunft, grade so, wie der Prophet die zukünftigen Feinde des Bundesvolkes durch Ägypten und Assur, seine zukünftige Errettung als einen Durchgang durch das rothe Meer, das Land seines zukünftigen Exils durch Sinear bezeichnet.

V. 9. Seyn wirds an dem Tage, dafs ich suchen werde zu vertilgen alle Völker, welche gegen Jerusalem kommen. Das אֲבַקֵּשׁ לְהַשְׁמִיד übersetzen hier mehrere Ausleger: ich werde aufsuchen, um zu vertilgen. Allein die auffallend übereinstimmende Parallelst. Cap. 6, 7.:

„die Starken strebten zu durchziehen die ganze Erde, und der Herr sprach: thut es", zeigt, dafs auch hier das *Verbum* בִּקֵּשׁ mit לְ von einem Streben nach etwas hin verstanden werden mufs. Calvin: „*intelligit deum intentum fore, quemadmodum solent homines solliciti et qui serio aliquid procurant* —: *summo studio ero attentus*".

V. 10. Und ich gieſse aus über das Haus Davids, und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Gnadeflehens, und sie blicken auf mich, den sie durchbohrt haben, und sie wehklagen über ihn, wie das Wehklagen über den Einzigen, und trauern über ihn, wie die Trauer über den Erstgebohrnen. — Zu dem וְשָׁפַכְתִּי bemerkt Hieronymus mit Recht: „*verbum effusionis sensum largitatis ostendit*". Auffallend ist es auf den ersten Anblick, dafs hier, wie Cap. 13, 1. nur das Haus Davids und die Bewohner Jerusalems genannt werden, nicht Judah. Es erklärt sich dieſs aber aus dem bei den Älteren häufig vorkommenden Gebrauche, die Theokratie durch ihren Hauptsitz oder Mittelpunkt, Jerusalem oder Zion, zu bezeichnen. Diesem Gebrauche konnte sich der Prophet hier um so eher anschlieſsen, da der frühere Gegensatz zwischen Jerusalem und Judah hier nicht mehr statt fand, da in Bezug auf die Ausgieſsung des Geistes, nicht wie in Bezug auf die Errettung, eine Verschiedenheit bestand, die ihn wie dort zu einer Trennung auffordern konnte. Auch in dem ersten Theile ist mehrmals nur von Jerusalem die Rede, während der Prophet doch die ganze Theokratie vor Augen hat. So z. B. Cap. 3, 2.: „der Herr schelte dich, der Jerusalem erwählt"; Cap. 8, 8., während an andern Stellen, z. B. 1, 12., die Theokratie durch Jerusalem und die Städte Judah bezeichnet wird. — Der Geist der Gnade, ist der Geist, welcher die Gnade wirkt, mit sich führt, vgl. die ganz ähnliche Verbindung Jes. 11, 1.: „der Geist der Weisheit, der Kraft" u. s. w. Unter חֵן nämlich ist nicht die Gnade als göttliche

Eigenschaft, sondern die Wirkung derselben als eines neuen Lebensprincipes in dem Menschen zu verstehen. Sehr bezeichnend ist die Zusammenstellung der Gnade und des Gnadeflehens. Es wird selbst durch die Wahl der von derselben Wurzel abstammenden Ausdrücke darauf hingewiesen, dafs dieses Flehen in dem Stande der Gnade seinen Grund hat. Burk: „*sic vero Judaei toti sanabuntur ab opinione meriti et a consuetudine precularum*". Das *Verbum* הִבִּיט mit אֶל steht nicht selten, wo von einem geistigen oder leiblichen Hinschauen die Rede ist, was mit Vertrauen in dem angeschauten Gegenstande ruht, ebenso wie θεωρεῖν z. B. Joh. 6, 40. So steht es Num. 21, 9. in Bezug auf die eherne Schlange, durch deren Anschauen die Israeliten geheilt wurden. Hier steht es in stillschweigendem Gegensatze gegen die Verachtung und den Abscheu, mit dem früher Israel seinen Blick von dem Messias abgewandt hatte, vgl. Jes. 53, 14. — Höchst merkwürdig ist das: auf mich. Der Redende ist nach v. 1. der Herr, der Schöpfer Himmels und der Erden. Dafs wir aber hierunter nicht den einen unsichtbaren, über jedes Leid erhabenen Gott verstehen dürfen, zeigt das Folgende, wo dieser Jehovah sich als von Israel durchbohrt, und jetzt von ihm in bitterer Reue beklagt darstellt. Wir werden dadurch vielmehr auf den Engel und Offenbarer des höchsten Gottes geführt, dem der Prophet wegen seiner Theilnahme an dem göttlichen Wesen alle, selbst die erhabensten Namen Gottes beilegt (vgl. p. 32.), der auch nach Cap. 11. das Hirtenamt über das Volk übernommen hatte, und von ihm mit dem schnödesten Undank belohnt worden war. Das *suff.* in עָלָיו fassen mehrere Ausll., welche an der Messianischen Erklärung festhalten, nicht persönlich, sondern sachlich auf. So Gousset, Schultens, *animadvv. phill.* z. d. St., und Dathe: sie klagen darüber, nämlich über das Verbrechen der Durchbohrung. Allein die Gründe für diese Auffassung sind nicht haltbar. Sie berufen sich zuerst auf den Personenwechsel, אֵלַי und עָלָיו. Allein ein solcher Über-

gang von der ersten zur dritten Person ist namentlich bei den Propheten so häufig, dafs es sich nicht der Anführung einzelner Beispiele verlohnt (vgl. Gesen. Lehrg. p. 742.). Hier lag noch eine besondere Veranlassung dazu in dem vorhergehenden: „denjenigen, welchen sie durchbohrt haben", worin eigentlich schon ein Übergang in die dritte Person statt findet. Sie bemerken ferner: „*quid fideles illi Judaei lugerent* עָלָיו, *de eo, Messia scil. interfecto, quem tamen vivum cum spe et fiducia dicuntur intueri?*" Die Antwort auf diese Frage hat aber schon ehe sie gethan wurde, zum Theil Augustinus gegeben, *de civit. dei l. XX. Cap.* 30.: „*Sicut diximus Judaeis, vos occidistis Christum, quamvis hoc parentes eorum fecerint, sic et ipsi dolebunt se fecisse quodammodo, quod fecerunt illi, ex quorum stirpe descendunt. Quamvis igitur, jam accepto spiritu gratiae et misericordiae, jam fideles non damnabuntur cum impiis parentibus suis, dolebunt tamen tanquam ipsi fecerint, quod illis factum est. Non igitur dolebunt reatu criminis, sed pietatis affectu*". Sie klagen über den Ermordeten nicht, als ob er noch dem Tode unterworfen wäre, sondern in dem reuigen Bewufstseyn, dafs er durch ihre Sünden getödtet worden. Dafs der Herr gut gemacht, was sie gedachten böse zu machen, kann ihren Schmerz nicht lindern. Sie schauen in demselben nur ihre That, und die in ihr selbst liegende Wirkung derselben. Dafs ihre Vorfahren, nicht sie die That begangen, kann sie nicht trösten. Sie sind sich bewufst, dafs die Schuld eine Nationalschuld ist, dafs sie durch die Theilnahme an der Gesinnung ihrer Väter, welche den Frevel hervorrief, ihrem bittern Hafs gegen den Messias, sich zu Mitschuldigen dieses Frevels gemacht haben, dafs derselbe mit demselben Rechte auch an ihnen gestraft worden, wie an ihren Vorfahren zur Zeit der Invasion der Chaldäer die Sünden der vergangenen Geschlechter, mit denen sie durch ihre Sünden in dem engsten Nexus standen. Was aber gegen diese Erklärung entscheidet, ist theils, dafs das עַל auf das *Verbum* סָפַד

folgend, wenn überhaupt den Gegenstand, durchgängig die Person bezeichnet, über welche gewehklagt wird, vgl. z. B. Jerem. 34, 5. 2 Sam. 11, 26. 1 Reg. 10, 30., theils dafs in dem folgenden durchgängig nur von der Klage über Personen die Rede ist, über den Einzigen, über den Erstgebohrnen, über den König Josias, theils endlich dafs v. 12 — 14. offenbar die schmerzliche Trauer des ganzen Volkes und aller einzelnen Individuen über einen Todten geschildert wird. — Das הָמַר, eigentlich *amarum faciendo*, bezieht sich, wie schon der Gebrauch des *Infin.* zeigt, zurück auf das vorhergehende: sie klagen, und man darf daher nicht mit den meisten Auslegern aus der Vergleichung von Jes. 22, 4.: אֲמָרֵר בַּבְּכִי hier: das Weinen, ergänzen, um so weniger, da das Passende der Beziehung auf סַפֵּד durch Jerem. 6, 26.: מִסְפַּד תַּמְרוּרִים, bestätigt wird. Die Klage über den einzigen Sohn kommt auch sonst als Bezeichnung der allertiefsten Trauer vor, Am. 8, 6.: „und ich mache es wie die Trauer eines Eingebohrnen". Jerem. 6, 26.: „Tochter meines Volkes, thue einen Sack an, bestreue dich mit Asche, Klage des Eingebohrnen mache dir". Die Trauer über den Erstgebohrenen hatte ihren Typus in Ägypten, vgl. Exod. 11, 6.: „und es wird ein grofses Geschrei im Lande, wie es nimmer gewesen und nimmer seyn wird". — Die Erfüllung der Weissagung unseres Verses fand einen höchst merkwürdigen Typus, den mehrere Ausleger ganz mit Unrecht für die Sache selbst gehalten haben, gleich nach der Kreuzigung Christi, vgl. Luc. 23, 48.: καὶ πάντες οἱ συμπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωροῦντες τὰ γενόμενα τύπτοντες ἑαυτῶν τὰ στήθη (dieſs die Grundbedeutung des *Verbi* סָפַד, das ursprünglich eine specielle Äufserung der Trauer bezeichnet, vgl. Jes. 32, 12., *super ubera plangunt*, Winer s. v.) ὑπέστρεφον. Die Haufen, welche kurz vorher gerufen hatten: kreuzige ihn, schlagen hier, getroffen von den Erweisungen der übermenschlichen Hoheit Jesu in sich, und klagen über den Todten und ihren Frevel, und die vielleicht flüchtige Rührung dieser Ein-

zelnen diente der gründlichen Reue des ganzen Volkes zum schwachen Abbilde. — Wir haben jetzt noch die Beziehungen auf unsere Stelle im N. T. ins Auge zu fassen. Die einzige eigentliche Citation ist die Joh. 19, 37. καὶ πάλιν ἑτέρα γραφὴ λέγει· ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Über das Verhältnifs dieses Citats zu der Weissagung ist folgendes zu bemerken. 1. Die einzige Abweichung von den Worten des Originals, ist die Verwandelung der ersten Person in die dritte. Bei Sacharjah redet der Messias selbst, Johannes redet von ihm, vgl. Surenhus., βιβλ. κατ. p. 382. Man darf hieraus um so weniger schliefsen, dafs der Apostel, der hier, abweichend von den LXX., unmittelbar aus dem Hebr. übersetzt, eine andere Lesart vor Augen gehabt habe, da wir in dem Citate Matth. 27, 9. aus Sach. 11, 13. ganz dieselbe Erscheinung finden, erklärlich aus dem Streben nach gröfserer Deutlichkeit. 2. Obgleich Vitringa, *(obss. II, 9. p. 172.)*, und Michaelis sich Mühe geben, das Gegentheil zu erweisen, so ist es doch offenbar, dafs das Citat des Johannes sich zunächst nur auf die Durchbohrung mit der Lanze, nicht auf den ganzen Kreuzestod Christi bezieht. Er erzählt v. 31 — 33., wie dem Herrn nicht, wie den übrigen, die Beine zerbrochen, v. 34. wie ihm die Seite durchbohrt worden. Er führt dann v. 26. ein alttestamentliches Zeugnifs für das erste, v. 27. für das zweite an. Doch ist damit, dafs Johannes die Weissagung nur in Bezug auf diesen einzelnen Umstand anführt, keinesweges gegeben, dafs er sie auf denselben beschränkte, sondern nur dafs er sie auch in ihm erfüllt fand, und zwar mit vollem Rechte, da die Durchbohrung mit dem Speere ebenso wie die ganze Kreuzigung nach Act. 2, 23., auf die geistige, nicht auf die materielle, Ursache gesehen, ein Werk der Juden war. Dafs Johannes weit davon entfernt ist, die Weissagungen immer auf den Gegenstand zu beschränken, auf den er sie zunächst bezieht, zeigt doch wohl Cap. 18, 9., vgl. 1, 1. p. 342. Offenbar aber würde unsere Weissagung an Bedeutung sehr verlieren, wenn man das *Verbum* דָּקַר auf das

einzige *factum* der Durchbohrung mit der Lanze beschränken wollte, wie dieſs unter andern schon Lampe, *in Jo., III, p.* 634. Bas., nachgewiesen hat. Es bezeichnet vielmehr das ganze Leiden, durch welches der Tod des Messias herbeigeführt wurde. Daſs dieser das wesentliche sey, daſs es nicht auf das Instrument und auf die Todesart ankommt, zeigt schon die Vergleichung von Cap. 13, 7., wo als das Instrument das Schwert genannt wird, während das דָּקַר mehr auf einen Speer hinführt. — Aufser dieser bestimmten Citation wird noch an zwei Stellen, und dieſs offenbar absichtlich, auf unsere Stelle angespielt Matt. 24, 30. *καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς, καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.* Apoc. 1, 7.: *ἰδοὺ, ἔρχεται μετὰ τῶν νεφελῶν, καὶ ὄψεται αὐτὸν πᾶς ὀφθαλμὸς, καὶ οἵτινες αὐτὸν ἐξεκέντησαν.* Diese Stellen sind eine Art von heiliger Parodie der des Sacharjah. Sie zeigen, daſs es neben der heilsamen Reue, der göttlichen Traurigkeit, von der Sacharjah redet, noch eine andere Reue, die Judasreue der Verzweifelung gibt, neben dem freiwilligen Hinsehen auf den Durchstochenen ein anderes unfreiwilliges, dem auch der Unglaube nicht entgehen kann. Die schauerliche Erhabenheit dieser Anspielung wird jeder empfinden. Auch sie zeigt übrigens, daſs der Herr selbst und seine Apostel unsere Stelle auf Ihn bezogen. — Ehe wir zur Geschichte der Erklärung unserer Stelle übergehen, theilen wir noch folgende schöne sie betreffende Worte des Franc. Lambert, eines Kathol. Theol. in der ersten Hälfte des 16. Jahrh., *(ad h. l. p.* 186.) mit: *„Sentiat quisque de hoc planctu, quod bonum illi videbitur, ego dico rem magni periculi esse, negare, quod de Israele capiatur. Et quod ad me spectat, sentio firmissime, quod ex omnibus tribubus Israel, reliquiae tandem ad Dominum Jesum Christum convertentur, et agnoscent eum. Videntes autem suam impietatem et coecitatem, in qua tot seculis fuerunt, videntes etiam bonitatem dei, qui tam magna illis facere dignatus est, dum carnem*

ex eis assumpsit, et quod se abnegantes non exterminarit, sed tandem in misericordiam susceperit, congregaritque eos in ecclesiam suam: tum confundentur super iniquitatibus suis, et prae dolore malorum, quae perpetrarunt, non cum desperatione, sed cum multa fiducia bonitatis dei et Christi plangent. Et tum implebitur hic sermo. Utcunque fuit planctus in Jerusalem Christo passo, sed eidem non convenit fletus ille per familias Israel hic positus".

Geschichte der Auslegung

1. unter den Juden.

Eine dankenswerthe Sammlung des Materials gibt hier Frischmuth, *dissert. de Messia confixo*, wiederabg. in den *thes. theol. phil.* 1, *p.* 1042 *sqq.*, und Salemann, *Jehovah transfossus*, ebendas. p. 1054 sqq. Schon vor dem Erscheinen Christi lag es den Juden nahe, den richtigen Sinn der Weissagung zu verfehlen; dieser führte nicht etwa blos auf einen leidenden und sterbenden Messias überhaupt, wie Jes. 53., sondern auf einen leidenden und sterbenden Messias, welcher mit Gott durch eine geheime Einheit des Wesens verbunden war, ein Geheimniſs, was erst nach der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische vollkommen durchschaut werden konnte. Bei den Juden nach Christo mußte die Schwierigkeit des Verständnisses steigen; sie waren nicht nur, wie die früheren, des Lichtes der Erfüllung beraubt, sondern auch durch die christliche auf diese Stelle fußende Polemik in die Enge getrieben. Wie wenig man unter diesen Verhältnissen von ihnen eine unbefangene Auslegung erwarten kann, zeigt das naive Bekenntniſs Abarbanels, das Hauptaugenmerk bei seiner Erklärung sey, den Anstoſs hinwegzuräumen, welchen die Erklärung der Christen von dem Gekreuzigten seinem Volke gebe. Die Geschichte der Aus-

legung bei den Juden ist daher wenig mehr, als eine Angabe der Hauptwege, welche sie in Verdrehung der Weissagung einschlugen, schon durch den Widerstreit ihrer Erklärungen ein übles Vorurtheil gegen die Richtigkeit derselben erweckend.

1. Einige suchten sich durch figürliche Auffassung des דָּקַר zu helfen: durchbohren, s. v. a. kränken. Nach ihnen soll der Vers die Reue schildern, welche die Juden dereinst über ihre gegen den Herrn begangenen Frevel empfinden werden. Dieser Ansicht folgend übersetzen schon die Alex.: *ἐπιβλέψονται πρὸς μὲ, ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο.* Nach dem Vorgange des Hieronymus meinen hier viele, die LXX. haben דָּקְרוּ verwechselt mit דָּקְרוּ, und allerdings fehlt es bei ihnen nicht an Beispielen ähnlicher Metathesen, vgl. Hottinger, *thes. philol. p.* 361. Andere meinen, nach dem Vorgange von Lud. Cappellus und Frischmuth, sie haben in ihren Handsch. דָּקְרוּ gelesen, was gar nicht wahrscheinlich ist, da diese Lesart sonst gar nichts für sich hat. Andere, mit Coccejus und Buxtorf, sie haben, weil sie sich nicht zu helfen gewufst, *ex conjectura* dem דָּקְרוּ das דָּקְרוּ substituirt. Dafs Vossius *(de translat. LXX. interprett. p.* 20. und 77.*)* aus blinder Vorliebe für die LXX. behauptete, das *ἀνθ' ὧν κατωρχήσαντο*, sey spätere Corruption, würden wir gar nicht erwähnen, wenn nicht neuerlich Ewald *(commentar. in Apoc. p.* 93.*)* dieselbe Meinung ausgesprochen hätte. Diefs läfst sich aber wohl nur aus dem Bestreben erklären, einen nicht ganz unbedeutenden Grund für die Ächtheit der Apocalypse wegzuräumen, die merkwürdige Übereinstimmung in der Anführung unserer Stelle Ev. Joh. 19, 37. und Apoc. 1, 7., die sich nicht etwa durch die Berufung auf das Analogon der Übereinstimmung des Aq. Symm., und Theodotion in dem Gebrauche des *ἐκκεντεῖν* beseitigen läfst, da von diesen einer den andern benutzte, und da ihre Übereinstimmung sich auch einzig und allein auf das *ἐκκεντεῖν* beschränkt. Wie sollte wohl diese spätere Fälschung der LXX. entstanden seyn? Von Christen

mufs man sie ausgehen lassen. Denn der Evangelist Johannes und der Verf. der Apocalypse sollen ja beide aus den LXX. geschöpft haben. Später aber würde den Juden eine Fälschung um so weniger möglich gewesen seyn, da unsere Stelle von Anfang an die höchste Aufmerksamkeit der Christen auf sich zog. Auch wurde die Alex. Übers. bekanntlich bald von den Juden aufgegeben. Dafs die Änderung von Christen ausgegangen, ist aber ebenso wenig möglich. Wie hätten diese ihrem eignen Interesse so sehr zuwiderhandeln, wie hätten sie die Stelle in der LXX. in Widerspruch mit der Anführung bei Johannes bringen können? Ein Versehen eines einzelnen Abschreibers würde sogleich wahrgenommen worden seyn, und konnte sich nicht in alle Handschriften fortpflanzen. Aus Interpolation aus den andern Griechischen Übersetzungen kann die Lesart nicht entstanden seyn, da von diesen ja keine die jetzige Lesart der LXX. hat. — Auf die richtige Ansicht, die dafs die Alexx. zwar דָּקְרוּ lasen, aber, weil sie die eigentliche Bedeutung des *Verbi* für ungereimt hielten, ihm eine figürliche gaben: durchbohren = verhöhnen, sind nur wenige gekommen, unter den älteren Lampe l. c. p. 633., unter den neueren Schleusner s. v. κατορχ.; vgl. auch Vogel zu Cappell. 1, 140. Zur Gewifsheit wird diese Ansicht erhoben, wenn wir nur die Beispiele eines ähnlichen Verfahrens der Alex. allein in unserem Abschnitte betrachten. Besonders merkwürdig ist ihre Übertragung desselben *Verbums* דָּקַר in Cap. 13, 3. Die Bedeutung durchbohren schien ihnen dort unpassend, weil sie sich nicht denken konnten, dafs Ältern so grausam seyn könnten, ihren Sohn zu tödten, vielleicht auch weil sie, wie mehrere spätere Ausll., meinten, es sey v. 5. 6. von demselben Individuo die Rede. Diefs könne also nicht als getödtet vorausgesetzt werden. Sie übersetzen daher hier das דָּקַר durch συμποδίζειν, die Füfse zusammenbinden, während sie es sonst immer durch ἀποκεντεῖν, ἐκκεντεῖν, κατακεντεῖν, τιτρώσκειν wiedergeben. Ein anderes Beispiel liefert Cap. 12, 8. Es er-

schien ihnen dort anstöfsig, dafs das Haus Davids seyn solle wie Gott. Sie übersetzten daher das כֵּאלֹהִים durch ὡς οἶκος θεοῦ, während Jonathan (*„sicut principes prosperabuntur"*) den Anstofs auf eine andere Weise, dadurch zu heben sucht, dafs er dem אֱלֹהִים die Bedeutung *magnates* gibt. — Nur diefs kann vielleicht den Vertheidigern der andern Annahmen zugegeben werden, dafs die Alex. dazu, dafs sie, um den Begriff der Verachtung und des Frevels auszudrücken, grade das *Verbum* καταρχέομαι wählten, durch die Erinnerung an das vielleicht nach ihrer Meinung mit dem *Verbo* דָּקַר verwandte *Verbum* רָקַר veranlafst wurden. — Wir tragen kein Bedenken dieselbe Erklärung auch dem Chaldäer beizulegen, dessen vielfach misverstandne Worte unseres Wissens nur von Lampe l. c. richtig gedeutet worden sind. Er übersetzt וְיִבְעוֹן מִן קֳדָמַי עַל דִּי אִתַּלְטָלוּ. Diefs erklärt man gewöhnlich (vgl. z. B. Lhigtfoot zu Joh. 19, 37.): *„orabunt coram me, quoniam translati fuerunt"*. Nach der Meinung des Paraphrasten sollen die Juden sich mit bittender Klage über ihr Exil an den Herrn wenden. Diese Auffassung hat aber das gegen sich, dafs sich im Texte gar keine mögliche Veranlassung zu dieser Übersetzung nachweisen läfst. Diese Schwierigkeit aber fällt weg, sobald man das אטלטל von Herumschweifen im moralischen Sinne, von einem Herumtreiben versteht, bei dem man den Herrn aus den Augen verliert, vgl. טִיּוּל *vagatio, lusus;* טַיָּל *ambulator, otiosus spectator.* Buxt. s. v. — Untersuchen wir nun, ob diese Auslegung, die von den spätern Juden, welche sämmtlich das דָּקַר *sensu proprio* nehmen, aufgegeben, einige Vertheidiger in der christlichen Kirche fand, zulässig ist. Grofses Bedenken dagegen mufs es schon erregen, dafs das *Verbum* דָּקַר sonst nie in bildlicher Bedeutung, immer vielmehr in eigentlicher vorkommt, und dafs es in dieser sogar in unserem Abschnitte Cap. 13, 3. wiederkehrt. Ganz ausgeschlossen aber wird die

figürliche Bedeutung durch das folgende. Wäre das *Verbum* דָּקַר in uneigentlicher Bedeutung zu nehmen, wie könnte dann dort von der Trauer über einen Todten die Rede seyn? wie könnte sie mit der Trauer über den Tod eines einzigen Sohnes, mit der Trauer über den getödteten König Josias verglichen werden? Es bliebe daher nur übrig, das Wort in seiner gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, das Bildliche aber in der ganzen Schilderung zu suchen. Gott durch die Sünden der Juden gleichsam getödtet; die Reue, die sie über ihre Sünden empfinden, unter dem Bilde einer Wehklage über den Getödteten. Allein man durchsuche das ganze A. T., ob man sonst für diese so fremdartige, der Würde Gottes so nahe tretende bildliche Darstellung etwas Analoges auffinden wird. — Ganz unpassend würde man sich darauf berufen, dafs doch auch das *Verbum* נָקַב *perforare* von Gott gebraucht werde. Denn es wird nicht etwa in dieser ursprünglichen, sondern in der figürlichen Bedeutung *convitiis proscidit* von Gott gebraucht (vgl. Winer s. v.), und auch in dieser nicht unmittelbar mit Jehovah, sondern *reverentiae causa* nur mit dem Namen Gottes verbunden, vgl. Lev. 24, 11. Noch weniger würde das קָבַע, berauben, Mal. 3, 8. von Gott gebraucht, dahin gehören. Die Beraubung konnte von Gott ausgesagt werden; sie bezieht sich auf das Eigenthum, welches Gott als König Israels besafs. Die Tödtung dagegen bezieht sich auf die Person. Zu diesen negativen Gründen, welche diese Erklärung zurückweisen, kommen dann noch die positiven, welche die auf den Messias rechtfertigen, namentlich die offenbare Identität des Subjectes, welches hier getödtet und beklagt wird, mit dem guten Hirten, dessen treues Mühen das Volk nach Cap. 11. mit Undank lohnt, der nach Cap. 13, 7. getödtet wird, und in Folge dessen das Volk durch schwere Strafgerichte heimgesucht, bis endlich seine Überreste durch Trübsal geläutert, sich zum Herrn bekehren, und von ihm wieder zu Gnaden angenommen werden, und als äufserer Grund das Zeugnifs des N. T.

2. Es findet sich noch eine merkwürdige Spur, dafs die richtige Erklärung, die von dem Einen wahren Messias, unter den älteren Juden nicht unbekannt gewesen ist. In dem Talmud von Jerusalem Fol. 12, 1. ed. Dessov. (vgl. Christol. 1, 1. p. 284.) wird sie, und nur sie allein erwähnt. „Es gibt zwei Meinungen, die eine, dafs es die Klage wegen des Messias, die andere, dafs es die Klage wegen des sündigen Verderbens sey." Man hat diefs häufig so aufgefafst, als ob die Einen das sündige Verderben zum Objecte der ganzen Weissagung in unserem Verse gemacht haben. Man konnte dann gar nicht begreifen, wie diese seltsame Meinung entstehen konnte. Dem ist aber nicht so. Beide Ansichten stimmen in der Beziehung auf den Messias überein. Die Differenz besteht, wie aus der genaueren Ansicht der Worte und aus der Vergleichung der entsprechenden Stellen im Babylonischen Talmud hervorgeht, nur in der verschiedenen Auffassung des Suff. in עָלָיו. Die Einen bezogen dasselbe auf die Person des Durchbohrten, die Andern fafsten es sachlich auf, grade so wie Schultens und Dathe: darüber, nämlich über ihre Sünde, welche den Tod des Messias entweder direct, oder, was wahrscheinlicher ist, indirect verursacht hat. So viel ist gewifs. Wie aber diese Rabbinen die Stelle im Einzelnen erklärt, wie sie sich von der Schwierigkeit befreit haben, die für sie in dem: sie sehen auf mich, den sie durchbohrt haben, lag, ob sie vielleicht mit Symmachus in dem Cod. Barberinus, nach De Rossi, der diesen Cod. selbst sorgfältig verglichen hat, übersetzten: σὺν ᾧ ἐξεκέντησαν, sie blicken auf mich, den Herrn, mit demjenigen, den sie, entweder die Juden, oder die Feinde, durchbohrt haben, oder mit mehreren späteren Juden: sie blicken auf mich, sie wenden sich flehend zu mir, weil sie, die Feinde durchbohrt haben, läfst sich nicht ausmachen, weil die dort abgehandelte Differenz nicht den Sinn der ganzen Stelle, sondern nur das Object der Trauer betrifft. Auf jeden Fall aber ist die Stelle sehr wichtig, weil sie zeigt, dafs die Lehre von einem

sterbenden Messias den älteren Juden nicht fremd war, und zugleich auch, dafs sie seinen Tod, es sey auf welche Weise es wolle, mit der Sünde des Volkes in Verbindung setzten. — Im Fortgange der Zeit aber fand man doch diese Ansicht unbequem; man suchte sich durch das Figment von dem doppelten Messias, dem Sohne Davids und dem Sohne Josephs, zu helfen, und übertrug auf den letzteren die Stellen, welche von einem sterbenden Messias zu handeln schienen (vgl. 1, 1. p. 283. ff.). Diefs geschieht in Bezug auf unsere Stelle schon im Babylonischen Talmud (vgl. 1, 1. p. 284.), wo die Frage, ob die Trauer sich auf den Messias, oder auf die Sünde beziehe, von neuem aufgeworfen, und die erstere Ansicht für unbedingt richtig erklärt wird, mit Berufung darauf, dafs die Klage sich nothwendig auf dasselbe Subject beziehen müsse, welches nach dem vorhergehenden durchstochen worden. Unter den späteren Rabbinen folgt dieser Erklärung Abarbanel z. d. St., der jedoch anderwärts (ein merkwürdiges Schwanken!) die hier von ihm selbst verworfene, später anzuführende Erklärung Kimchis und Jarchis aufstellt. Er sagt: „*multo rectior interpretatio illa est, qua de Messia filio Josephi vaticinium accipitur, uti patres nostri b. m. interpretati sunt. Is enim ex tribu Josephi oriundus, vir summis viribus et bello eximius erit dux exercitus dei in bello isto, quo vitam cum morte commutabit*". Ähnlich Abenesra: „*Effundam spiritum gratiae et precum super habitatores Hierosolymitanos. Ante vero quam hoc fiat, horribili plaga afficientur, dum Messias fil. Josephi occidetur. Et tunc deus iratus omnes gentes perdet, quae Hierosolymam venerunt. Et hoc est, quod dicitur: et respicient. Tunc respicient omnes gentes ad me, visurae, quid illis facturus sim, qui Messiam filium Josephi occiderunt*". Endlich findet sich diese Erklärung auch im Jalkut Chadasch Fol. 24., bei Glaesener *de gemino Jud. Messia p.* 57.: כי אחרי שידקר יונה שהוא משיח בן יוסף אחרי כן יבא דויד דהינו משיח בן דויד „nachdem

durchbohrt seyn wird Jonas, d. i. der Messias Ben Joseph, alsdann wird kommen David, d. i. der Messias Ben David". Es galt nun den Vertheidigern dieser Erklärung, die schwierige Aufgabe zu lösen, wie sie mit dem: sie sehen auf mich, denjenigen, den sie durchbohrt haben, zu vereinigen sey. Sie schlugen in dieser Beziehung verschiedene gleich unglückliche Wege ein. *a.* Sie verwandelten ohne Scheu das unangenehme אֵלַי in אֵלָיו. So wird der Text ohne weiteres angeführt im Talmud und in En Israel p. 117. So fand er sich nach einer merkwürdigen Stelle des *Rabanus Maurus contra Judaeos n.* 12. (bei Wagenseil, Sota p. 68.) schon zu seiner Zeit (sec. IX.) an dem Rande vieler Handschriften: „*Ubi nos juxta fidem scripturae sanctae in persona dei legimus: et adspicient ad me, quem confixerunt: illi, quamvis in ipso textu libri, divino nutu terrente, non fuerint ausi mutare, tamen extrinsecus e latere annotatum habent: adspicient ad eum, quem confixerunt. Et sic tradunt suis discipulis, ut, sicut in textu continetur, transscribant, et, sicut foris annotatum est, legant, ut teneant videlicet, quod juxta eorum dementiam Judaei aspiciant ad eum, quem confixerunt Gog et Magog*". Im dreizehnten Jahrhundert war diese Lesart schon in den Text vieler Handschriften eingedrungen, vgl. Raim. Martini p. 411. Lips.: „*Nota, quod aliqui Judaei, hujusmodi tam evidens sacrae scripturae testimonium sufferre non valentes, literam in hoc loco falsificant, et dicunt* אֵלָיו, *ut sic non de deo, sed de alio possit intelligi*", vgl. dasselbe p. 855., wo er sich dagegen auf die alten Handschriften beruft, welche sämmtlich אֵלַי haben. Die Lesart אֵלָיו findet sich auch wirklich in 49. codd. Kennic., und in 13. de Rossi, aufserdem in dem ursprünglichen Texte mehrer Rabb. Schriften, während sie in den Ausgaben derselben zum Theil ausgemerzt ist, vgl. De Rossi z. d. St. Dafs die Lesart אֵלַי die richtige ist, bedarf wohl keines weitläuftigen Beweises. Sie ist die grammatisch schwierigere; sie ist den Lieb-

lingsansichten der Juden entgegen; sie findet sich bei allen Übersss., deren Zeugnifs hier um so vollstimmiger ist, da uns auch die Übersetzungen des *Aq. Symm. Theod.* in einem Scholion des *Cod. Barber.* erhalten sind; sie findet sich in den bei weitem zahlreichsten und besten Handschriften. — Schwieriger ist die Frage, ob die Lesart אֵלַיִן aus dogmatischem Interesse hervorgegangen, ob wir in ihr ein Beispiel einer durch die Juden versuchten Fälschung des Textes haben, wie dies besonders Wagenseil l. c. zu erweisen versucht hat, während Hackspan *(de usu librr. Rabbinic. p.* 295.*)* und De Rossi das Gegentheil behaupten. Wir müssen uns für das erstere entscheiden. Zwar fehlt es auch sonst nicht an Beispielen, wo das Kri an Stellen, wo die Construction aus der ersten Person in die dritte überspringt, die grammatische Correctheit herzustellen sucht; allein man wagt es doch nicht, diese vermeintlichen Emendationen in den Text aufzunehmen; hier ist, wo uns die Lesart אֵלַיִן zuerst begegnet, im Talmud, ihr Zusammenhang mit dem Interesse der Juden gar zu sichtbar, ebenso wie im Jalkut, wo, um die Stelle auf den Messias Ben Joseph beziehen zu können, אֵל gelesen wird: zu dem, den sie durchbohrt haben, welche Abweichung von dem Talmud deutlich zeigt, wie wenig man durch äufsere Gründe veranlafst wurde die recipirte Erklärung zu verlassen. Wäre die Emendation blos durch die grammatische Abnormität veranlafst worden, warum fiel es denn Niemand ein, statt עַלַיִן zu lesen עָלַי? Wenn De Rossi gegen die Annahme einer absichtlichen Fälschung geltend macht, dafs kein Jüdischer Polemiker die Christliche Erklärung durch Berufung auf die Lesart אֵלַיִן zurückweise, so möchte diefs Factum leicht das Umgekehrte von dem beweisen, was es beweisen soll. Es legt ein deutliches Zeugnifs für ihr böses Gewissen ab; wären sie auf rechtmäfsige Weise zu der Lesart אֵלַיִן gelangt, so würden sie nicht unterlassen haben, sich auf dieselbe zu berufen. So aber brauchten sie dieselbe zaghaft und schüchtern mehr zu ihrer

eigenen Beruhigung, als zur Polemik gegen ihre Feinde, und, als sie sahen, dafs die Sache doch nicht anging, dafs die Fälschung sich doch unmöglich in alle Handschriften bringen lasse, und dafs man auf dieselbe schon aufmerksam sey, gaben sie diese Lesart ganz daran, und versuchten andere minder bedenkliche Auswege. *b.* Sie gaben dem אֵת אֲשֶׁר eine andere Bedeutung: sie blicken flehend zu mir, weil sie, die Heiden, ihn, den Sohn Josephs, durchbohrt haben. Diese Auffassung des אֵת אֲשֶׁר müssen wir näher betrachten, weil sie sich auch bei neueren Auslegern wiederfindet. Dafs das אֵת אֲשֶׁר nicht gradezu weil bedeuten könne, bedarf keines Beweises. Doch könnte der angenommene Sinn von zwei Seiten her mit einigem Scheine vertheidigt werden. Zuerst durch die Annahme eines *Accus. Absol.*: „sie blicken auf mich, in Bezug auf denjenigen, welchen sie durchbohrt haben". Allein der angebliche *Accus. Absol.* ist im Hebräischen eine reine Erfindung der empirischen Grammatiker, wie sich jeder durch die Ansicht der von Gesenius, Lehrg. p. 725. und Comm. zu Jes. 53, 8., dafür angeführten Beispiele leicht überzeugen kann. Hängt der *Acc.* des *Nom.* etwa in Stellen, wie Jes. 8, 13.: „den Herrn Zebaoth, ihn sollt ihr heiligen", nicht von demselben transitiven Verbo ab, von dem das Pronomen? Es findet sich aber unter den angeführten Stellen keine einzige, die offenbar falsch gedeutete Jes. 53, 8. ausgenommen, wo sich nicht eine solche Abhängigkeit nachweisen liefse, wie sie an unserer Stelle gar nicht statt findet, oder wo nicht der scheinbare *Accus. absol.* ein aus Verwechslung zweier Constructionen erklärlicher ganz gewöhnlicher ist, wie Sach. 8, 17.: כִּי אֶת־כָּל־אֵלֶּה אֲשֶׁר שָׂנֵאתִי, zusammengeschmolzen aus: „alles dieses hasse ich", und: „alles diefs ist dasjenige, was ich hasse". — Eine andere Auffassungsweise wäre die: und sie blicken auf ihn, dafs sie durchbohrt haben. Allerdings kommt das אֵת אֲשֶׁר zuweilen so vor, z. B. Ez. 36, 27.: „ich werde machen אֶת־אֲשֶׁר בְּחֻקַּי תֵּלֵכוּ,

dafs ihr in meinen Gesetzen wandelt". Allein es mufs in diesem Falle, wie es auch in allen dahin gehörigen Stellen statt findet, vgl. 1 Sam. 2, 22. 24., 11, 19., Esth. 5, 11., ein transitives *Verbum* vorausgehen. Das אֵת ist hier, wie immer, *nota Accus.*, und der Accusativ wird von dem transitiven *Verbo* regiert; der ganze nach אֵת folgende Satz wird als ein im *Accus.* stehendes *Nomen* behandelt, s. z. B. die angef. Stelle des Ezechiel, s. v. a.: ich werde machen euer Wandeln in meinen Gesetzen, vgl. Ewald p. 648. Hienach also ist das dafs nirgends die *significatio*, sondern nur in gewissen Fällen, mit denen der unsrige gar nichts gemein hat, der *sensus* des אֵת אֲשֶׁר. — Es verlohnt sich kaum der Mühe, gegen die ohnedies veraltete Erklärung des Messias ben Joseph noch im Allgemeinen zu bemerken, dafs sie ein blofses *Commentum* der späteren Juden ist, was, wie schon die Bemerkung des Kimchi gegen die Beziehung unserer Stelle auf ihn: „*Sed hoc interpretamentum miror cur ita occultarint, neque ejus generaliter meminerint*", zeigt, niemals allgemeine Geltung erhielt, was die Einsichtsvolleren entweder, wie Maimonides, durch ihr Stillschweigen, oder, wie Menasseh ben Israel, ausdrücklich verwerfen. Wichtiger ist es, eine Bemerkung hervorzuheben, welche nicht diese Erklärung allein, sondern die ganze Gattung trifft, zu welcher sie gehört. Das Hinsehen auf den Durchstochenen, die laute Klage über seinen Tod, wird hier als eine Folge des über Israel ausgegegossenen Gnadengeistes, als ein Zeichen seiner aufrichtigen Bekehrung dargestellt, deren Früchte in Cap. 13, 1 — 6. geschildert werden. Wie kann aber die Trauer über einen von Feinden getödteten Heerführer als eine Folge der Bekehrung dargestellt werden?

3. Noch weiter verirrten sich die, welche, wie Kimchi, Jarchi, Menasseh ben Israel (bei Hulsius, *theol. Jud. p.* 513.) unter dem Durchstochenen jeden in dem Kriege gegen Gog und Magog gebliebenen Israeliten verstehen: „*Omnes la-*

mentabuntur ob unius interitum, ac si integer exercitus caesus esset". Auch diese folgen theils der falschen Lesart אליו, theils geben sie dem אֵת אֲשֶׁר die unzulässige Bedeutung weil, wie Kimchi es durch בֶּעָבוּר erklärt. Auch sie werden von dem letzten gegen die vorige Erklärung aufgestellten Grunde schwer getroffen. Auch sie vermögen es nicht die unnatürliche Annahme eines Wechsels des Subjectes in דָּקָרוּ, und das Fehlen des *Suff.* bei demselben zu rechtfertigen. Veranlafst ist diese unglückliche Erklärung wohl besonders durch die Furcht, durch die Erklärung von dem Messias ben Joseph den Christen zu viel einzuräumen, um so begründeter, da man wohl fühlte, wie mifslich es sey, die Beweisführung für das Vorhandenseyn des erdichteten Messias ben Joseph gegen sie zu übernehmen, bei deren Mifslingen man, so lange überhaupt Messianisch erklärt wurde, der Beziehung der Stelle auf den Messias ben David nicht ausweichen konnte. Wie stark diese Furcht war, geht daraus hervor, dafs in einer Polnischen Ausgabe des Jarchi die Stelle, wo er die Erklärung von dem Messias ben Joseph als die althergebrachte, im Talmud bestätigte bezeichnet, ausgelassen ist, vgl. Steph. le Moyne ad Jerem. 23, 6. p. 134.

---

2. Bei den Christen.

In der Christlichen Kirche war, wie sich nicht anders erwarten läfst, die Beziehung auf Christum von jeher die herrschende. Es ist daher überflüssig, die zahllosen Namen der Vertheidiger derselben anzuführen, zu denen auch noch J. D. Michaelis z. d. St. gehört, obgleich er ganz ungrammatisch erklärt: sie werden sehen auf mich, und auf den, welchen sie durchstochen haben. Wir beschäftigen uns nur mit den Ausnahmen von der Regel, mit denen, welche die Messianische Erklärung verlassen, können hier aber kurz seyn, da die Widerlegung schon in dem Früheren enthalten ist.

1. In die Fufsstapfen der Alexx. und des Chaldäers trat, jedoch unabhängig von denselben, gewissermaafsen Calvin z. d. St. und zu Joh. 19, 37.: „*Metaphorice hic accipitur confixio pro continua irritatione, ac si diceret: Judaeos sua pervicacia fuisse quasi accinctos ad bellum, ut deum pungerent ac configerent sua malitia, vel telis rebellionis suae. — Sensus — hic est: quum Judaei secure multis modis provocassent deum, aliquando poenitentiam acturos, quia scil. incipient terreri dei judicio, quum prius nemo eorum cogitaret de reddenda vitae ratione*". Doch ist der wesentliche Unterschied zwischen Calvin und den Jüdischen und rationalistischen Auslegern, welche diese Erklärung aufstellen, nicht zu übersehen. Nach ihm ist die Weissagung zwar zunächst bildlich zu verstehen, und auf Gott zu beziehen, durch besondere göttliche Fügung aber geschah es, dafs sie in Christo, dem durch Einheit des Wesens mit Gott Verbundenen, auch buchstäblich erfüllt wurde, dafs seine Geschichte ein *visibile symbolum* ihres Inhaltes bildete. Dafs er hier eine viel engere Beziehung der Weissagung auf die Erfüllung in Christo vor Augen hat, wie den sogenannten mystischen Sinn des Grotius, der eigentlich, wie schon Reufs, *opusce.* 1. *p.* 74. *ff.* nachgewiesen, ein blofser Dunst und Schein ist, geht aus seiner ganzen folgenden Erklärung hervor, bei der ihm seine bildliche Auffassung ganz zu entschwinden scheint. Diese fand in der älteren Zeit allgemeinen Widerspruch; Lampe beschwert sich bitter darüber, dafs man diese Privatansicht Calvins der Reformirten Kirche aufbürden, und ihr dadurch einen Schandfleck anheften wolle. Aufser einem Ungenannten bei Martini, *de tribus Elohim c.* 112., und dem Socinianer Smalcius, fand sie nur an Grotius einen Vertheidiger. Von diesem wurde sie dann von mehreren neueren Auslegern, wie von Rosenmüller, Eichhorn, Theiner, begierig entlehnt.

2. Auch die Erklärung von dem Messias ben Joseph hat unter den neueren Auslegern insofern Vertheidiger gefunden,

als mehrere die Weissagung auf den Tod eines ausgezeichneten Jüdischen Feldherrn beziehen. Auf den Judas Maccabäus verfällt Jahn Einl. II. 2, p. 671., welcher übersetzt: sie werden auf Jehovah hinsehen, wegen dessen, den sie durchstochen haben, und durch diese Übersetzung selbst Zeugnifs gegen seine Auslegung ablegt. Auf einen Heerführer der Juden, welcher in jenem Kriege das Leben verlor, ungewifs welchen, räth Bauer, *schol. ad h. l.* Er übersetzt, der schon früher als unzulässig dargethanen Auffassung des אֵת אֲשֶׁר als *acc. absol.* folgend: „*respicient ad me, deum, opis implorandae causa, quod attinet ad eum, quem transfixerunt*". Für dieselbe Ansicht scheint sich auch Bertholdt zu erklären, Einl. IV. p. 1716.

3. Das Verdienst, eine neue Auslegung erfunden zu haben, gebührt unter den nichtjüdischen und zugleich nichtmessianischen Auslegern nur Vogel. Er behauptet zu *Cappelli crit. sacr.* 1. *p.* 140., der Prophet rede nicht vom Messias, sondern von sich selbst!

V. 11. Zu jener Zeit wird grofs seyn die Wehklage in Jerusalem, wie die Wehklage Hadadrimmons im Thale Megiddoh. Der Prophet bietet hier und im Folgenden Alles auf, um die Trauer als so stark, und so allgemein, wie nur immer möglich, zu bezeichnen, und dadurch jede Deutung seiner Weissagung auf irgend ein Vorspiel ihres eigentlichen Objectes zurückzuweisen. Die Wehklage Hadadrimmons ist hier nicht eine Wehklage, welche zu Hadadrimmon geschah, sondern welche Hadadrimmon insofern angehörte, als ihr dort das Object gegeben, als dort der fromme König Josias getödtet wurde. Dafs nämlich mit der Klage über den Tod dieses Königes die Klage über den Durchstochenen verglichen werde, geht aus folgenden Gründen hervor. 1. Die Klage, welche der Prophet hier zum Vergleiche nimmt, mufs eine der schmerzlichsten der Vorzeit gewesen seyn. Dieſs war nun er-

weislich die über Josias. Nach 2 Chron. 35, 25. verfafste Jeremias ein Trauerlied auf seinen Tod; andere Lieder wurden von Sängern und Sängerinnen verfafst und abgesungen. Diese wurden unter Israel als Volkslieder gangbar, und waren es noch bis zur Zeit des Chronisten. Sie waren aufgenommen in eine Sammlung von Klagegesängen, betreffend die traurigen Schicksale der Nation, wie sie von dem Tode Josias beginnend, dieselbe rasch ihrem Ende entgegenführten. Hierin haben wir den Beweis sowohl der Gröfse der Wehklage, als auch des Vorhandenseyns einer lebhaften Erinnerung an dieselbe in den späteren Zeiten, bis auf die nach dem Exile hin. 2. Der Beklagte mufs ein frommer König gewesen seyn, und die Vergleichung wird um so passender seyn, wenn ein solcher, der in gewisser Beziehung um der Sünden des Volkes willen starb. Beides trifft bei Josias vollkommen zu. Er war nach 2 Regg. 23, 25. ff. unter allen Königen Judas der frommste, aber doch liefs sich Gott dadurch nicht bewegen, den Rathschlufs des Verderbens zu ändern. Er starb nicht sowohl als Opfer der Unvorsichtigkeit, mit der er sich gegen den übermächtigen König der Ägypter in einen Krieg einliefs, wie als Opfer der Sünde seines Volkes. Hätte diese nicht Gottes Rache herbeigerufen, so würde er ihn entweder vor der Unvorsichtigkeit selbst, oder vor ihren Folgen bewahrt haben. 3. Der Vergleich erfordert, dafs der Getödtete ein König von Judah war, und dafs er zu Jerusalem betrauert wurde. Das: zu Jerusalem, ist offenbar auch bei dem zweiten Gliede in Gedanken zu suppliren: „Die Klage wird grofs seyn zu Jerusalem, wie dort grofs war *planctus Hadadrimmonius*", der *Gen.* gradeso, wie in חֶרְפַּת מִצְרַיִם, die Schmach von Ägypten her. Beides fand bei Josias statt. Tödtlich verwundet wurde der König nach Jerusalem gebracht, wo gleich nach seiner Ankunft der letzte Lebensfunke erlosch, und nun begann die Wehklage um ihn, den Geliebten, mit dem die Theokratie zu Grabe getragen zu werden schien, vgl. 2 Chron. 35, 22. Der scheinbare Wi-

derspruch zwischen dieser Stelle und der in den Büchern der Könige, welche den Josias zu Megiddoh sterben läfst, ist blos aus dem Streben nach Kürze bei dem letzteren Referenten, der seinem Zwecke gemäfs in Bezug auf die äufseren Nebenumstände durchgängig nicht so genau ist, wie der Chronist, zu erklären. Es kommt ihm nicht darauf an, dafs in dem Könige noch ein schwacher Lebensfunke wär. Er läfst ihn zu Megiddoh sterben, weil dort die Hauptsache des Todes geschehen. 4. Der Ort stimmt genau überein. Wörtlich so wie hier heifst es in der Chronik, Josias sey durchbohrt worden בִּבְקָעַת מְגִדּוֹן. Der Unterschied ist nur der, dafs hier noch speciell der Ort bezeichnet wird, an dem Josias die tödtliche Wunde erhielt. Grotius: „*sicut illa Darii ad Arbella, ab Arbellitide regione, et ad Gaugamela ex oppido aut vico propinquo*". Dafs Hadadrimmon im Thale Megiddoh, oder Jesreel gelegen gewesen, wird von Hieronymus ausdrücklich bezeugt: „*Hadadrimmon urbs est juxta Jezreelem, hoc olim vocabulo nuncupata, et hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon, in quo Josias rex justus a Pharaone cognomento Necho vulneratus est*". Dafs er sonst im A. T. nirgends erwähnt wird, und dafs er den Alexandrinern, wie ihre Auffassung des Wortes als *Appellativum* zeigt, gänzlich unbekannt war, kann man entweder aus der blofsen Unbedeutendheit des Ortes, oder auch mit Wichmanshausen, *de planctu Hadadrimmon* in dem *Thes. N. theol. phil.* 1. *p.* 1107. *ff.*, daraus erklären, dafs *Hadadrimmon*, *decus granatorum*, weniger der Eigenname des Ortes war, als ein *epitheton ornans* desselben. — Ungeachtet dieser einleuchtenden Gründe aber hat es doch nicht an solchen gefehlt, welche die Beziehung auf den Josias geleugnet, oder doch eine andere damit verbunden haben. Das letztere that schon der Chaldäer, welcher umschreibt: „*sicut planctus Ahab, filii Homri, quem occidit Hadadrimmon, filius Tabrimmon, in Ramath Gilead, et sicut planctus Josiae, filii Amon, quem occidit Pharao clau-*

dus in valle Mageddon". Er fafst Hadadrimmon als *Nomen proprium* des Syrischen Königes, welcher den Ahab tödtete, entlehnt, nach der allerdings bei den Syrern und Babyloniern herrschenden Sitte, von dem Namen eines Götzen, des Rimmon. Die Klage Hadadrimmons ist ihm die durch Hadadrimmon veranlafste. Sollte nun diese Beziehung überhaupt gelten, so müfste sie die ausschliefsliche seyn; denn wie sich eine zweifache mit den Worten des Textes vereinigen lasse, sobald Hadadrimmon als *Nomen pr.* eines Individuums aufgefafst wird, läfst sich gar nicht absehen. Wirklich scheint es auch, als ob der Chaldäer beide Beziehungen nur deshalb zusammengestellt habe, weil er ungewifs war, welche von beiden er wählen sollte, nicht als ob er sie beide zugleich für zulässig hielte. Dafs aber die ausschliefsliche Beziehung auf den Ahab durchaus unzulässig ist, sollte keines Beweises bedürfen. Von allen so eben aufgestellten Merkmalen kommt ihm nur ein einziges, der Tod im Thale Megiddoh zu. Von einer allgemeinen und schmerzlichen Klage über diesen gottlosen König des abtrünnigen Israel kann gar nicht die Rede seyn. Er war so allgemein verhafst, dafs Niemand sein unreines Blut von seinen Wangen abwaschen wollte, dafs man hiezu, wie zu einem unehrlichen Geschäfte, unehrliche Personen, Huren, dingen mufste. Mit Übergehung anderer noch abgeschmackterer Meinungen (vgl. die Widerleg. ders. bei Wichm. p. 1109. ff.), erwähnen wir nur noch die von Hitzig, Stud. u. Crit. 1830, 1. p. 29. Er bezieht unsere Stelle auf den Tod des Ahasjah 2 Regg. 9. 27. eine Beziehung, welche schon Melanchthon. opp. t. II. p. 539. (*„similitudo sumta est ab interitu duorum regum, Ochosiae et Josiae, qui ambo non procul a Megiddoh interfecti sunt"*), mit der auf Josias verbindet. Man braucht aber auch hier nur die aufgestellten Merkmale zu vergleichen, um zu sehen, dafs diese Beziehung von Hitzig nur aus Befangenheit, zu Gunsten seiner falschen Hypothese von der Zeit der Abfassung des zweiten Theiles, angenommen worden. Ahasjah war nichts weniger als ein from-

mer König. „Er wandelte — heifst es 2 Regg. 8, 26. — in dem Wege des Hauses Ahab und that das Böse in den Augen des Herrn, wie das Haus Ahabs; denn er war mit dem Hause Ahabs verschwägert". Nach gerechter göttlicher Wiedervergeltung brachte ihm die Verbindung mit dem Hause Ahabs den Tod. Wir wollen nicht läugnen, dafs man die solenne Wehklage über ihn angestellt habe, gewifs aber nicht eine solche, von der hier die Rede ist, wie das Folgende zeigt, nicht eine Ceremonie, sondern aus dem Herzen hervorgehend, nicht von gedungenen Personen verrichtet, sondern durch das ganze Volk erschallend, so schmerzlich, dafs jeder klagt, als ob er seinen nächsten Verwandten verloren. Eine solche Trauer findet nur der Vater des Vaterlandes, und ein solcher war in Israel nur der wahrhaft theokratische Regent. Die Empfindung bei dem Tode des von Gott geschlagenen Ahasjah, der bei seiner kurzen Regierung nicht einmal Zeit hatte, sich um sein Volk verdient zu machen, war gewifs nicht Schmerz, sondern Schauer. Endlich, Ahasjah erhielt die tödtliche Wunde nicht zu Hadadrimmon, sondern an einem andern, Cap. 9, 27., ausdrücklich genannten Orte. Wir überlassen daher dem Urheber dieser Hypothese sehr gerne die Freude, durch sie die Beziehung auf den Josias „neutralisirt" zu haben. — Wir machen nur noch darauf aufmerksam, wie entschieden unser Vers die Beziehung des vorigen auf den Jehovah zurückweiset, und auf den Messias hinführt. Wie absurd wäre nicht die Vergleichung der Klage über den beleidigten höchsten Gott, mit der Klage über den getödteten König Josias! Wie sehr geeignet dagegen ist nicht dieser zum Typus des Messias! Er wurde getödtet um der Sünden seines Volkes willen; seine Regierung war der letze Gnadenblick des Herrn; namenloses Elend folgte nunmehr; die Trauer über seinen Tod beruhte auf den gemischten Gefühlen der Liebe, und des Schmerzes über die eigenen Sünden, welche ihn hingeopfert hatten.

V. 12 — 14. Den Grund, weshalb der Prophet die Trauer über den Durchstochenen so ausführlich schildert, gibt Calvin folgendermaafsen an: „*Videtur frustra plus verborum consumere Zach., quam opus sit, quia plus satis prolixus est in re clara. Sed attendere oportet ad pondus ipsum: fuit enim incredibile, posse ex gente illa aliquos resipiscere, quum omnes fere dati essent in reprobum sensum. Quis enim unquam putasset adhuc esse locum gratiae dei, ubi, quantum in se erat, omnes a minimo usque ad maximum conati fuissent Christum demergere in tenebras?*" Neben diesem allgemeinen tritt dann aber in dieser Schilderung noch ein doppelter besonderer Zweck hervor. Zuerst der, die Trauer Israels als eine wahre, nicht eine ceremonielle, seine Bekehrung als eine tief innerliche und gründliche darzustellen. Diesen Zweck erreicht der Prophet dadurch, dafs er, die begonnene bildliche Darstellung fortsetzend, jede Familie besonders, und in jeder Familie wieder die Männer und Weiber besonders wehklagen läfst. Hiedurch wird angedeutet, dafs jede Familie und jede Abtheilung derselben also trauern werde, als habe sie einen eignen Todten zu beklagen. Dann, die Trauer so stark als möglich als eine durch das ganze Volk sich hindurchziehende zu bezeichnen, die Bekehrung nicht etwa als das Werk weniger, wie sie es bei der Erscheinung Christi in Niedrigkeit und kurz nach derselben war, der elendesten Schaafe, welche auf den guten Hirten achteten, Cap. 11, 11., sondern als Nationalsache. Diesen Zweck zu erreichen, nennt der Prophet zuerst zwei Hauptgeschlechter, verbindet mit ihnen, um zu zeigen, dafs die Bekehrung sie ganz, von Anfang bis zu Ende, durchdringen werde, zwei ihrer Hauptfamilien, und gesellt ihnen dann um den Begriff der Totalität des Volkes auszudrücken, alle übrigen Familien bei. So läfst er also wie Paulus, Röm. 11, 26. ganz Israel selig werden. V. 12. Und es wehklagt das Land, je Geschlechter und Geschlechter besonders, das Geschlecht des Hauses David besonders, und

ihre Weiber besonders, das Geschlecht des Hauses Natan besonders, und ihre Weiber besonders. V. 13. Das Geschlecht des Hauses Levi besonders, und ihre Weiber besonders. Das Geschlecht des Simeiten besonders, und ihre Weiber besonders. V. 14. Alle die übrigen Geschlechter, Geschlechter und Geschlechter besonders und ihre Weiber besonders. — In Bezug auf die nähere Bestimmung der Geschlechter, welche der Prophet hier als theilnehmend an der Klage über den Messias namentlich nennt, sind die Ausleger sehr uneinig. Sehr scheinbar ist auf den ersten Anblick die Hypothese von Hieronymus: „*In David regia tribus accipitur, h. e. Judah. In Nathan prophetalis ordo describitur. Levi refertur ad sacerdotes, ex quo ortum est sacerdotium. In Simei doctores accipiuntur; ex hac enim tribu magistrorum agmina pullularunt. Reliquas tribus tacuit, quae non habent aliquod privilegium dignitatis*". Allein bei näherer Prüfung zeigt sich doch diese Ansicht als gänzlich unhaltbar. Der Haupteinwand ist der, dafs unter der Familie des Simeiten unmöglich der Stamm Simeon verstanden werden kann. Denn 1. Das Patronymicum von Simeon, ist nicht שִׁמְעִי, sondern Schimeoni, Jos. 21, 4. 1 Chron. 27, 16., woneben nur noch die Umschreibung durch בְּנֵי שִׁמְעוֹן vorkommt, und 2. der Stamm Simeon pafst, wenn hier diejenigen genannt werden sollen, welche ein *privilegium dignitatis* besafsen, gar nicht hieher. Ein solches war ihm so wenig eigenthümlich, dafs er nicht einmahl, wie alle übrigen Stämme, den Stamm Levi ausgenommen, wo diefs durch eine andere Prärogative reichlich ersetzt wurde, eine abgesonderte Feldmark besafs. Dafs aus ihm die *agmina magistrorum* hervorgegangen, ist ein *commentum Judaicum*, dessen Ursprung sich ohne Mühe nachweisen läfst. Das Hierosolymitanische Targum umschreibt Gen. 49, 7.: „*Dividam tribum Simeonis, ut sint positi doctores legis in ecclesia Jacobi et dispergam tribum Levi*" (vgl. andere Jüdische Stellen bei Heidegger, *hist. patriarch. II. p.* 484.). In dieser Stelle des Segens Jakobs haben

wir den Ursprung dieser Fabel. Die Rabbinen, nicht bedenkend, dafs es schon ein Segen sey, wenn ein Stamm überhaupt zum Volke Gottes gehörte, und nicht aus demselben ausgetilgt wurde, schlossen aus dem: Jakob segnete sie, Gen. 49, 28., dafs in der Rede Jakobs für jeden einzelnen Stamm ein specieller Segen enthalten seyn müsse. Die Verkündung an Simeon schien nun einen solchen nicht zu enthalten; allein sie liefsen sich dadurch um so weniger irre machen, da auch der in demselben Verse enthaltene scheinbare Fluch über Levi in einen Segen ausgeschlagen war. Was nun die specielle Bestimmung des Segens für Simeon betrifft, so meinten sie, er müfste wohl dem Levis analog seyn, weil beiden auf gleiche Weise Zerstreuung in Jakob angekündigt worden. Sie liefsen daher den Stamm Simeon den Lehrerberuf mit dem Stamm Levi theilen, die späteren wenigstens mit einer gewissen Unterordnung, wie z. B. Jarchi nur die Secretäre und Schulmeister aus dem Stamme Simeon hervorgehen läfst. Wir brauchen wohl nicht zu erwähnen, dafs die ganze Geschichte von einem solchen Lehrerberufe der Simeoniten gar nichts weifs. — Den Schlüssel zur richtigen Ansicht liefert eben die richtige Bestimmung der Familie des Simeiten. Diese kann mit Sicherheit entnommen werden aus Num. 3, 18. ff. Levi hatte drei Söhne, Gersom, Kahath, Merari. Gersom zwei Söhne, Libni und Schimi. Die Familie des letzteren wird v. 21. grade so wie hier מִשְׁפַּחַת הַשִּׁמְעִי, die Familie des Simeiten, genannt. Hiernach wird hier also dem ganzen Stamme Levi, ein einzelnes, und zwar ein untergeordnetes Geschlecht desselben beigesellt. Nun bleibt kein Zweifel übrig, dafs auch das Geschlecht des Hauses Natan nicht die Nachkommenschaft des Propheten zur Zeit Davids seyn kann, noch weniger der Prophetenstand, der ja als nicht von Natan abstammend unmöglich als sein Geschlecht bezeichnet werden kann. Die Familie Natans mufs vielmehr ebenso eine Zweigfamilie des Davidischen Geschlechtes seyn, wie die Familie Simei des Levitischen. Es ist also ausgemacht, dafs

der Prophet die Familie des Natan, eines Sohnes David meint, welcher 2 Sam. 5, 14., Luc. 3, 31. erwähnt wird; dafs er unter den Söhnen Davids grade ihn nennt, geschieht deshalb, weil Natan, wie Simei, nur der Gründer einer Nebenfamilie wurde. So haben wir also die beiden Hauptgeschlechter in der früheren Theokratie, das königliche und das priesterliche, und mit ihnen verbunden zwei Unterabtheilungen derselben, um anzuzeigen, dafs die Bekehrung jedes Geschlecht von Kopf bis zu Fufse durchdringen werde.

Cap. 13.

V. 1. Zu der Zeit wird seyn eine Quelle aufgethan dem Hause Davids und den Bewohnern Jerusalems für Sünde und Befleckung. Die bufsfertige Trauer Israels wird nicht vergeblich seyn, wie sie es ja nicht seyn kann, da sie vom Herrn in ihm geweckt worden. Calvin: „*summa est, deum fore exorabilem Judaeis, ubi ita affecti fuerint sincero dolore, et paratam illis fore reconciliationem, quia dominus ab omni inquinamento eos purgabit. — Quamvis modis omnibus sese inquinaverint Judaei, ita ut merito foeteant coram dei oculis, et detestabilis sit eorum immundities, tamen fontem illis fore paratum, quo se purgent, ut scil. prodeant in conspectum dei puri et mundi*". Die Quelle ist die göttliche Gnade, welche dem bufsfertigen Volke die Vergebung der Sünden gewährt; das Wasser hier nicht, wie anderwärts, als durststillend, sondern als reinigend. Die geöffnete Quelle soll nach den meisten Ausll. einer verschlossenen entgegengesetzt seyn, deren Wasser nur dem Besitzer zugänglich ist, dem גַּל נָעוּל und מַעְיָן חָתוּם, womit Cant. 4, 12. der Liebende die Geliebte vergleicht, deren Lieblichkeit nur ihm geweiht ist. Allein richtiger erklärt offenbar Schultens, *animadvv. philol. p.* 549.: *scaturiet fons.*

Verschlossen ist die Quelle, so lange sie im Gesteine verborgen ist, geöffnet, wenn sie hervorbricht. Parallel ist Jes. 41, 18.: „ich will öffnen, אֶפְתַּח, auf den Anhöhen Ströme". 35, 6. נִבְקְעוּ מַיִם וּנְחָלִים. — Zu נִדָּה vergl. Ez. 36, 17. Jes. 64, 5.

V. 2. Die Folge der Vergebung der Sünden ist ein neues Leben in Gerechtigkeit und Heiligkeit, eine durch den Beistand des Herrn bewirkte Entfernung von alle dem, was seinem geoffenbarten Willen entgegensteht. Und es wird geschehen an diesem Tage, spricht der Herr der Heerschaaren, dafs ich ausrotte die Namen der Götzen aus dem Lande und nicht erwähnt wird ihrer mehr; und auch die Propheten, und den unreinen Geist will ich wegschaffen aus dem Lande. Calvin: *„sicut solis exortu fugantur tenebrae et apparet distincta rerum omnium facies, sic etiam, ubi deus emergit per sui verbi doctrinam, necesse est procul facessere omnes Satanae imposturas"*. Diesen Gedanken, die Wegschaffung alles gottlosen Wesens aus dem nunmehr wieder zum Bundesvolke gewordenen Israel, drückt der Prophet hier individualisirend aus durch die Wegschaffung zweier Äufserungen der Gottlosigkeit, des Götzendienstes und des falschen Prophetenthums, welche in der früheren Theokratie am meisten im Schwange gewesen waren, ohne dafs man daraus auf ein Herrschen derselben zur Zeit des Propheten, oder in der Zukunft, welche er beschreibt, schliefsen dürfte. Das Individuelle bei diesen einzelnen Äufserungen ist nur das Zufällige, das Wesen ist die Gottlosigkeit, immer dieselbe, mag sie sich nun als Abgötterei und falsches Prophetenthum, oder als Pharisäismus offenbaren. Hier kann diese Annahme um so weniger Schwierigkeit machen, da uns schon so viele eclatante Beispiele von Bezeichnung des Zukünftigen durch das Vergangene oder Gegenwärtige im Wesen damit übereinstimmende, wenn gleich in der Form verschiedene, vorgekommen sind. Das: Ausrotten der Namen, und das: nicht mehr erwähnt werden, häufige Bezeichnung der gänzlichsten Vertil-

gung, vgl. z. B. Hos. 2, 19. 14, 9. Mich. 5, 11. 13. In Bezug auf das letztere treffend Calvin: „*intelligit tantam fore detestationem superstitionum, ut populus etiam ad nomen ipsum horreat*". — Die Propheten. Dafs man nicht etwa mit Eichhorn und Rückert hier eine Ankündigung der Aufhebung der Vorrechte der Prophetie finden dürfe, dafs vielmehr nur die Vertilgung der falschen Propheten verkündigt wird, erhellt aus der Zusammenstellung der Propheten mit den Götzen auf der einen, und mit dem unreinen Geiste auf der andern Seite, aus dem: ich werde weggeschaffen aus dem Lande, welches auf eine gewaltsame Austilgung von etwas an und für sich schlechtem, das Land verunreinigendem hinführt, aus der folgenden weiteren Ausführung wo von dem doppelten Genus der falschen Propheten, denen, welche falsches reden im Namen des Herrn, und denen, welche die falsche Prophetie mit der Abgötterei verbinden, die Rede ist. Die falschen Propheten werden auch an andern Stellen schlechthin Propheten genannt, vgl. zu Cap. 10, 2., weil der Gebrauch dieses von ihnen usurpirten Namens, im Gegensatze gegen ihr Wesen, dazu diente ihre Schuld in grellem Lichte erscheinen zu lassen, grade so wie der Prophet im vorigen Cap. auch die Wölfe in Hirtentracht Hirten nennt. Der Artikel kann nichts für die Propheten im Allgemeinen beweisen, da er vielmehr auf die durch den ganzen Context bestimmte Species von Propheten hinweist. — Der unreine Geist steht im Gegensatze gegen den nach Cap. 12, 10. auszugiefsenden heiligen Geist auf der einen, und die die Unreinigkeit wegschaffende Quelle in v. 1. auf der andern Seite. Die specielle Beziehung auf die Abgötterei und das falsche Prophetenthum, vorzugsweise auf das letztere, erhellt aus der Zusammenstellung mit ihnen; dafs der Prophet eine Person, oder auch nur eine Personification vor Augen habe, geht nicht etwa aus dem Artikel hervor. Denn dieser kann entweder aus einer Hinweisung auf die frühere Theokratie erklärt werden, den unreinen Geist, der euch nach seiner früheren

Herrschaft und seinen verderblichen Wirkungen bekannt ist, oder aus dem Gegensatze gegen den heiligen Geist, oder aus der Beziehung auf die falschen Propheten, den unreinen Geist, von welchem sie getrieben werden. So viel erhellt aber allerdings aus dieser Bezeichnung, dafs die falschen Propheten, ebenso wie die wahren, vielleicht auch die Verehrer der Götzen ebenso, wie die des wahren Gottes, unter der Herrschaft eines aufser ihnen liegenden Principes standen, dem sie sich durch eine freie That ihres Willens hingegeben hatten. Denn nie steht das רוּחַ von blofser subjectiver Gesinnung. Dasselbe erhellt auch aus der Erzählung 1 Regg. 22., wo sich der, dem Charakter der Vision gemäfs, personificirt auftretende Geist der Weissagung erbietet, den Ahab dadurch zu täuschen, dafs er den Propheten der Kälber falsche Weissagungen in den Mund legt. Hierin liegt deutlich, dafs die falschen Propheten, ebenso wie die wahren, unter einem aufser ihrer Natur liegenden Einflusse standen, eine Lehre, welche auch durch die neutestamentliche Grundansicht von dem Reiche der Finsternifs und dem Reiche des Lichtes, beide auf gleiche Weise im Besitze der Gemüther der ihnen angehörenden (vgl. z. B. die Parabel von dem Unkraute unter dem Weizen), bestätigt wird. — An zahlreichen Stellen des Sohar wird die Erfüllung dieser Verheifsung in die Messianische Zeit versetzt. Wir führen hier nur einige an. „Die Sünde wird nicht aufhören von der Welt, bis der König Messias kommen wird in der künftigen Zeit, wie die Schrift sagt: ich will den unreinen Geist, u. s. w." — „Die linke Seite wird die Oberhand haben, und das Unreine stark seyn, bis der heil. hochgel. Gott den Tempel bauen und die Welt in ihre Festigkeit setzen wird; alsdann wird sein Wort in die gebührende Hochachtung kommen und die unreine Seite wird aus der Welt weggehen. Und das ists, was die Schrift sagt: ich will den unreinen u. s. w.", vgl. diese u. a. St. bei Schöttgen, Jesus der wahre Messias p. 407. ff.

V. 3. Und es geschieht, wenn ein Mann noch ferner weissagt, so sprechen zu ihm sein Vater und seine Mutter, seine Erzeuger: nicht sollst du leben, denn Lügen hast du geredet im Namen des Herrn. Und es durchbohren ihn sein Vater und seine Mutter, seine Erzeuger in seinem Weissagen. Hieronymus: „*statim pater ejus et mater obliviscentur parentum, ut dei retineant servitutem, et proferent contra filium mortis sententiam, et tam piae erunt omnium in deum mentes, ut non exspectetur publicum judicium, sed pereant, qui tales sunt, sententia propinquorum*". Der Grundgedanke ist der, zu jener Zeit werde das Gebot, Gott über Alles zu lieben, um seinetwillen Allem abzusagen, was man hat, zum Leben werden. Bei der Einkleidung dieses Gedankens hat der Prophet die Stellen Deut. 13, 6 — 10., und 18, 20. vor Augen gehabt, wo den nächsten Anverwandten des falschen Propheten geboten wird, ihn mit Verläugnung aller natürlichen Gefühle als einen Schänder der Majestät Gottes zu tödten. Das *factum* der falschen Prophetie wird hier, nach der richtigen Bemerkung von Ch. B. Michaelis, mehr nur hypothetisch angeführt; der Prophet benutzt es nur als eine Grundlage für die Schilderung der gänzlich gottergebenen Gesinnung des Bundesvolkes. Das seine Erzeuger steht mit besonderm Nachdrucke, und wird daher auch bei der Erzählung der Ausführung des Beschlusses wiederholt. Es deutet darauf hin, wie schwer es für die Eltern seyn mufs, die natürlichen Gefühle der Elternliebe zu verläugnen, wie grofs daher ihre Liebe Gottes. Hitzig (l. c. p. 28.) behauptet, das *Verbum* יָלַד stehe hier nach dem älteren Sprachgebrauche der Genesis in der Bedeutung zeugen, und gründet hierauf den sprachlichen Hauptbeweis für die Abfassung des zweiten Theiles lange vor Sacharjah. Was läfst sich aber wohl von einer Critik erwarten, die sich solcher Beweise bedient! Da das Hebräische kein Wort für Eltern hat, so mufste ja wohl der Prophet eine Bezeich-

nung wählen, welche streng genommen nur dem einen Theile zukam. — Das *Verbum* דָּקַר soll hier nach mehreren Ausll. nicht von tödtlicher Durchbohrung, sondern nur von Leibesstrafe überhaupt stehen. Das Gegentheil erhellt aber theils aus dem vorhergehenden: du sollst nicht leben, da hier ja nur die Ausführung dieser Sentenz berichtet wird, theils aus den Stellen des Gesetzes, welche der Prophet vor Augen hat. In diesen ist nicht von Bestrafung überhaupt, sondern von Tödtung die Rede. Vgl. Deut. 18, 20.: „Der Prophet, der sich erfrecht etwas zu reden in meinem Namen, das ich ihm nicht geboten habe, und derjenige, welcher redet im Namen fremder Götter, der soll sterben"; Michaelis, Mos. R. V. §. 252. Die stärkste Strafe dient auch am besten dem Gedanken, welchen der Prophet auszudrücken beabsichtigt. Was zu dieser Annahme verleitet hat, ist, dafs man fälschlich annahm, unser falscher Prophet müsse doch zu denen gehören, welche im folgenden handelnd auftreten. — Moses hatte in seinen die falschen Propheten betreffenden Gesetzen eine doppelte Classe derselben aufgeführt, die, welche Falsches weissagten im Namen, unter der Auctorität des wahren Gottes, sich für seine Diener und Gesandte ausgebend, und die, welche im Namen fremder Götter weissagten, ihre Inspiration von diesen herleiteten. Hier führt uns der Prophet einen von der ersteren, v. 5. 6. einen von der letzteren vor. — Das: „in seinem Weissagen", *in ipso actu vaticinandi.* Die Eltern verhängen, sobald sie die Sünde sehen, ohne lange mit Fleisch und Blut zu Rathe zu gehen, die Strafe.

V. 4. Und an jenem Tage werden die Propheten beschämt abstehen von ihrem Gesichte bei ihrem Weissagen, und sie werden nicht ferner anthun den härenen Mantel, um zu lügen. Auf die Propheten selbst, die Verführer, welche guten Eindrücken am wenigsten zugänglich sind, wird der grofse Umschwung der Dinge einen solchen Einfluſs haben, dafs sie beschämt ihr Handwerk aufgeben. Das: „in ihrem Weissagen", wiederum s. v. a. *in ipso actu*

vaticinandi; es ist nicht mit dem מֵחֲזִיכֹן, sondern mit dem יֵבֹשׁוּ zu verbinden. Mitten in der Ausübung der Sünde, wo sie doch am süfsesten, und das Gemüth von ihr am eingenommensten ist, fassen sie den Entschlufs ihr zu entsagen. Über die unregelmäfsige Infinitivform, erklärlich aus einer Verwechselung der *Verba* לא und לה, vgl. Ewald, p. 454. Das בּוֹשׁ mit מִן, sich von etwas wegschämen, beschämt von etwas abstehen. אַדֶּרֶת שֵׂעָר, *pallium pili*, war die Tracht der wahren Propheten, welche von den falschen nachgeäfft wurde, um dem Pöbel zu imponiren, bei dem das Kleid den Mann macht, vgl. Jes. 20, 2. 2 Regg. 1, 8. Nach der herrschenden Ansicht, welche besonders von Vitringa zu Jes. l. c. sehr ausführlich vertheidigt wird, sollen die Propheten dieſs Gewand als Asceten getragen haben. Allein da das härene Gewand sonst immer als das den Trauernden eigenthümliche vorkommt, da die Propheten selbst nicht selten ermahnen es zum Zeichen des Schmerzes über die Sünden, und über die entweder noch drohenden, oder bereits eingebrochenen göttlichen Strafgerichte anzuziehen, so liegt es gewifs weit näher anzunehmen, dafs auch bei ihnen diese Tracht dieselbe Bedeutung hatte, dafs sie ein *sermo propheticus realis* war, ein Symbol der Trauer der Propheten über die Sünden des Volkes und über die dadurch herbeigerufenen göttlichen Gerichte, und dieſs um so mehr, da wir sonst bei den Propheten des A. T. keine Spuren von einem eigentlich ascetischen Leben finden. Das um zu lügen kann entweder heifsen, um sich dadurch für wahre Propheten auszugeben, das Volk durch diesen Aufzug zu täuschen, oder: um dadurch ihren lügnerischen Weissagungen Eingang zu verschaffen. Das erstere ist wegen des folgenden Verses vorzuziehen, wo den früheren Versuchen der falschen Propheten, sich für wahre auszugeben, ihr offnes Geständnifs entgegengesetzt wird, dafs sie es nicht seyen.

V. 5. Und er spricht: ich bin kein Prophet; ein Mann im Ackerdienste bin ich. Denn ein Mensch

hat mich verkauft von Zeit meiner Jugend an. Die falschen Propheten waren meist aus dem geringsten Stande. Das *principium movens* bei ihnen war die Faulheit, welche ihnen das Leben von ihrer Hände Arbeit verhafst machte, und die Ehrsucht, welche sie antrieb, sich in den angeseheneren Stand der Volkslehrer emporzudrängen. Diefs erhellt unter andern aus Jesaias 9, 13. 14., wo den Angesehenen, als dem Haupte des Volkes, die falschen Propheten, als der Schwanz desselben, als die Repräsentanten des Pöbels, entgegengestellt werden. Zu jener Zeit nun wird das bessere Princip so bei ihnen die Oberhand erhalten, dafs sie lieber als das erscheinen wollen, was sie sind, und wären sie auch nur geringe Ackerknechte, wie als das, was sie früher scheinen wollten. Calvin: „*Ego non fui in schola, ego bestia eram, et tamen volui videri doctissimus magister; sed tunc stupor populi velavit meam ignominiam; nunc autem lux doctrinae nobis affulsit, quae cogit me ad pudorem, et ideo jam fateor, me non esse dignum, qui audiar in coetu, quia paratus sum manus meas potius exercere vili et sordido labore, ut inde mihi victum accipiam, quam amplius decipere, sicuti hactenus feci*". Der Prophet stellt eine Scene dar zwischen einem früheren falschen Propheten, und jemanden, der ihn nach seinen Verhältnissen fragt, und dem er es voll Schaam zu verbergen sucht, dafs er je ein falscher Prophet gewesen, — woraus hervorgeht, dafs Calvin wohl die inneren Gedanken, nicht die Rede des falschen Propheten richtig ausgedrückt hat —, bis er durch eine neue Frage zu diesem beschämenden Geständnisse genöthigt wird (vgl. v. 6.). Aus diesem dramatischen Charakter der Schilderung erklärt sich das doppelte וְאָמַר, hier und v. 6., ohne nähere Bezeichnung der redenden Person. In dem Drama werden die Personen aus ihren Reden und Handlungen erkannt. Das הִקְנָנִי hat sehr verschiedne Erklärungen erfahren. Diefs würde aber nicht der Fall gewesen seyn, wenn man sich ganz einfach an die gewöhnliche Bedeutung von Hiphil

gehalten hätte: קָנָה erwerben, besitzen, in Hiphil: erwerben, besitzen machen, und dann *alicui possidendum dare*. In dieser Bedeutung steht das Hiphil von קָנָה an der einzigen Stelle, wo es aufserdem vorkommt Ezech. 8, 3., wozu Coccejus bemerkt: „*videtur esse aut anaclasis aut paronomasia: simulacri, quod deum facit zelare, facitque Israelitas servos tradi hostibus*". Das Verkaufen der Knechte, besonders der Schuldner und ihrer ganzen Familien, war so gewöhnlich, dafs der Ausdruck מִקְנַת כֶּסֶף beinahe der gewöhnliche Name der Knechte wurde, vgl. Michaelis, Mos. R. II. §. 123. Die allgemeine Bezeichnung אָדָם ist deshalb gewählt worden, weil es hier nicht auf die Person des Verkäufers, sondern nur auf die Handlung, das Verkauftseyn, ankam. Das „von meiner Jugend an" soll dem Verdachte vorbeugen, ob nicht vielleicht der jetzige Ackerknecht früher ein Prophet gewesen. War er nicht selbstständiger Landmann, sondern Ackerknecht in fremden Diensten, so war er, wie es schien, auch bei der besten Neigung einen Propheten zu agiren, doch schon äufserlich davon abgehalten. Freilich würde er, wollte er den Verdacht vollständig beseitigen, am besten nicht mit dem: ich bin kein Prophet, angefangen haben. Allein die Angst, er könnte als früherer Prophet erkannt werden, überwältigt ihn so, dafs er die Überlegung verliert, und grade durch die Leugnung den Inquirenten auf die richtige Spur bringt.

V. 6. Spricht jener: was sind denn die Wunden da zwischen deinen Händen? Spricht er: sie sind mir geschlagen im Hause meiner Buhlen. Nach mehreren Auslegern soll der ehemalige falsche Prophet hier sein Läugnen fortsetzen. So Kimchi: „*non sunt plagae ob prophetiam inflictae, sed quibus ab illis, qui me amabant, in pueritia castigatus sum, quod deses in colendo agro fuissem*". Nach Andern soll er, seine Schande eingestehend, sagen, dafs die Wunden ihm allerdings wegen seines Weissagens beigebracht worden, und zwar, wie er wohl einsehe, aus wahrer

Liebe, von seinen Eltern. So Hieronymus: „*In tantum fugato mendacio veritas obtinebit, ut etiam ipse, qui suo punitus est vitio, recte perpessum se esse fateatur*". Beide Erklärungen sind aber offenbar unstatthaft. Es wird bei ihnen das *Part. Pi.* מְאֹהֲבִים *sensu bono* genommen, während es, was sich aus dem Character des Piel als Steigerungsform erklärt, vgl. Ewald p. 196., durchaus nur von unreiner und verwerflicher Liebe, von geistigem oder leiblichem Buhlen, besonders von den Götzen vorkommt, und zwar so häufig, und noch dazu vorzugsweise bei Jeremias und Ezechiel, dafs nur die äufserste Noth uns veranlassen könnte, diese Bedeutung hier aufzugeben. Wir treten also unbedenklich denen bei, welche hier eine Beziehung auf die bei abgöttischen Cultus gewöhnlichen Verwundungen finden. Die Hauptstellen für diese Sitte, welche sich noch bis auf die neueren Zeiten im Orient enthalten hat, finden sich bei Clericus, Calmet und Dereser zu 1 Regg. 18, 28., welche beiden letzteren aber mit Unrecht Herod. 7, 191. dafür anführen, denn das dort von den Magiern gebrauchte ἔντομά τε ποιεῦντες gehört nur nach falscher Deutung dahin; ferner Rosenmüller, A. u. N. Morgenl. 3, p. 189. ff., und Creuzer, Symbolik II., p. 40. Wir begnügen uns hier damit, nachzuweisen, dafs diese Sitte auch bei den unter den Hebräern herrschenden abgöttischen Cultus vorkam. Den Hauptbeweis liefert hier die angeführte Stelle der Bücher der Könige, wo es von den Priestern und Propheten Baals heifst: „sie riefen lauter, und ritzten sich nach ihrer Weise mit Messern und Pfriemen, bis das Blut von ihnen herabflofs". Beweisend ist aber auch Jerem. 16, 6., 41, 5., wonach der heidnische Gebrauch sich bei der Trauer über Verstorbene oder über grofses Landesunglück zu verwunden, wie er bei den umwohnenden Völkern, namentlich den Philistern und Moabitern, herrschte (vgl. 47, 5., 48, 37.), auch zu den Hebräern übergegangen war. Denn dieser Gebrauch war nicht etwa eine blofse Symbolisirung des Schmerzes, sondern er hing

mit dem Götzendienste, und den bei diesem gebräuchlichen Verwundungen eng zusammen. Dieſs erhellt aus Deut. 14, 1. Dort wird die Verwundung bei der Trauer den Israeliten aus dem Grunde untersagt, weil sie das heilige Volk Gottes seyen, das sich nicht durch abgöttische Gebräuche verunreinigen dürfe. Dieser Zusammenhang wird uns deutlicher hervortreten, wenn wir die Entstehung und Bedeutung des Gebrauches der Verwundungen bei den abgöttischen Cultен näher untersuchen. Den besten Aufschluſs gewährt uns hier eine Stelle des Apulejus, vollständig bei Cler. l. c.: „*Infit vaticinatione clamosa, conficto mendacio, semet ipsum incessere atque criminari, quasi contra fas sanctae religionis designasset aliquid, et insuper justas poenas noxii facinoris ipse suis manibus exposcere. Arrepto denique flagro, quod semiviris illis proprium gestamen est — —, indidem sese multimodis commulcat ictibus, mira contra plagarum dolores praesumtione munitus. Cerneres prosectu gladiorum ictuque flagrorum solum spurcitie sanguinis effeminati madescere*". Nach dieser Stelle, so wie nach einer andern des Clem. Alex. bei Calmet, entstand der Gebrauch der Verwundung aus einem dunkeln Bewuſstseyn der Schuld und der Nothwendigkeit der Versöhnung, wie es sich in den abgöttischen Cultен auf so mannigfache Weise äuſsert. Man wüthete schonungslos gegen den eignen Körper, um dadurch eine Art von Genugthuung zu leisten, und sich die Gnade der zürnenden Götter zu erwerben. Dieſs Schuldgefühl aber wurde durch den Tod geliebter Personen besonders lebhaft angeregt, nicht nur weil man ihren Verlust als eine Strafe betrachtete, sondern auch weil der Tod überhaupt, der uns um so näher tritt, je theurer uns diejenigen sind, welche er ergreift, auch in dem rohesten Gemüthe eine Ahndung von demjenigen erweckt, was er ist, der Lohn der Sünde des menschlichen Geschlechtes. Ebenso auch durch öffentliches Unglück, insofern dieses allgemein für ein Strafgericht des zürnenden Gottes, oder der zürnenden Götter gehalten

wurde. — Es fehlt uns aber auch nicht an Beweisen, dafs dieser Gebrauch der Verwundung speciell in enger Verbindung mit der Weissagung der götzendienerischen Propheten stand. In dieser Verbindung kommt er gleich in der angeführten Stelle der Bücher der Könige vor, vgl. v. 29., wie überhaupt die ganze dortige Erzählung für die enge Verbindung des Götzendienstes und des falschen Prophetenthumes zeugt. Die Priester des Baal sind zugleich seine Propheten. Besonders merkwürdig aber ist die Stelle des Tibullus, l. I. eleg., 1. v. 43. ff., von dem Dienste der Cybele:

Ipsa bipenne suos caedit violenta lacertos,
Sanguineque effuso spargit inepta deum,
Atque latus praefixa veru stat saucia pectus,
Et canit eventus, quos dea magna movet.

Diese Verbindung erklärt sich aus der Empfindung, dafs man vorher der Gottheit für seine Sünden genugthun müsse, ehe man würdig werde, sie in sich aufzunehmen und ihr zum Werkzeuge zu dienen. — Keine Beachtung verdient der Zweifel Rosenmüllers, ob wohl von diesen Verwundungen und den durch sie entstehenden Narben das מַכּוֹת gebraucht werden könne. Apulejus bezeichnet sie, wie wir schon sahen, durch das ganz entsprechende *plagae*. Seneca, bei Augustinus, *de civ. dei* 6, 10., sagt: „*Se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant*". Einen scheinbareren Einwand könnte man noch aus dem: ich bin geschlagen worden, entnehmen, während die meisten Berichte über diesen Gebrauch nur von einer Selbstverwundung reden. Allein theils geht wenigstens aus den Nachrichten neuerer Reisebeschreiber (vgl. Olearius, S. 332.) hervor, dafs auch gegenseitige Verwundungen vorfallen, theils schliefst das: ich bin geschlagen worden, die eigene Verwundung nicht einmal aus. Der ehemalige Prophet kann das *passivum* absichtlich wählen, weil er nur die *causa secunda* war, die *causa prima* die מְאֹהֲבִים. Die Sache näher angesehen, war der Prophet in

seiner Handlung selbst doch vorwiegend leidend. Diese letztere Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit durch die Wahl des מאהבים zur Bezeichnung der Götzen, die gewifs nicht zufällig ist. Das: „meine Buhlen", steht offenbar im Contrast gegen das: „ich bin geschlagen worden". Auf ganz ähnliche Weise wird der Unsinn dieser Art des Götzendienstes bezeichnet durch Seneca l. c. — — *„ut sic dii placentur, quemadmodum ne homines quidem saeviunt teterrimi et in fabulas traditae crudelitatis. Tyranni laceraverunt aliquorum membra, neminem sua lacerare jusserunt. In regiae libidinis voluptatem castrati sunt quidam; sed nemo sibi, ne vir esset, jubente domino, manus intulit".* — Der Zusammenhang dieses Verses mit dem vorigen ist nun folgender. Der frühere Prophet, nach seinen Verhältnissen gefragt, sucht zuerst allen Verdacht, als ob er je seinen niedrigen Beruf verlassen habe, von sich abzuwälzen. Als aber der Fragende ihm als *corpus delicti* die verdächtigen Narben vorhält, die sich bei ihm vorgefunden, gesteht er mit tiefer Beschämung seine frühere Thorheit, indem er durch die Art, wie er dies thut, zugleich zeigt, dafs er sie als solche erkennt. Noch bedarf das בֵּין יָדֶיךָ der Erläuterung. Nach mehrern Auslegern soll dies gradezu in den Händen bedeuten. Allein diese Annahme wird nicht etwa durch die Berufung auf Prov. 26, 13. gerechtfertigt: der Löwe ist בֵּין הָרְחֹבוֹת. Das: zwischen den Strafsen, bezeichnet dort, aufser den Strafsen selbst, ihre ganze Umgebung, die öffentlichen Plätze u. s. w. Auf der andern Seite ist man aber auch nicht berechtigt, mit Gesenius, thes. s. v., das בין ידיך zu erklären durch: *in corpore tuo, maxime in facie.* Allerdings findet sich ein solcher weiter Gebrauch im Arabischen. Das بين يدين bedeutet dort *ante faciem, in conspectu, in praesentia.* Bei dem *Arabs Erpenii* wird immer dadurch das לִפְנֵי wiedergegeben; in der *Vita Timuri* kommt oft vor: امتثل بين يدين, *obedientem se*

stitit coram eo, vgl. Schultens, *animadvv. phil. p.* 39., zu Hiob p. 389. Allein im Arabischen ist sehr vieles abgeschlissen, was im Hebräischen noch in seiner ursprünglichen Bedeutung, nnd nur in derselben vorkommt. Am besten thut man, wie diefs besonders aus der Vergleichung der angeführten Stelle der Proverbien hervorgeht, wenn man das: „zwischen deinen Händen erklärt" durch: an denselben und in ihrer Nähe. Das zwischen ist dann für in gewählt, um anzudeuten, dafs man nicht grade bei den Händen allein stehen bleiben dürfe; es bestimmt nur im Allgemeinen die Gegend, freilich so, dafs die Hände vorzugsweise gemeint sind, und dafs man an so entlegene Theile, wie den Kopf oder die Schultern, gar nicht denken darf. Dafs die Hände aber vorzugsweise genannt werden, hat seinen Grund wohl nicht allein darin, dafs sie unbedeckt, die Wunden daher auf ihnen vorzugsweise sichtbar sind. Es geht aus Jerem. 48, 37., wo es bei der Beschreibung der Trauer der Moabiter heifst: עַל כָּל־יָדַיִם גְּדֻדוֹת, auf allen Händen sind Schnitte, hervor, dafs man sich vorzugsweise die Hände zu verwunden pflegte. Die Stellen der klassischen Schriftsteller und der Kirchenväter reden vorzugsweise von den hier gewifs zunächst mitumfafsten Armen, z. B. „*lacertos secat*", Seneca; „*sua quisque brachia dissecant*", Apulejus.

Cap. 13, v. 7 — 9.

Der Hirte des Herrn, mit ihm eng verbunden, soll durch gewaltsamen Tod seiner Heerde, dem Bundesvolke, entrissen werden; des Hirten beraubt, wird sich dann die Heerde, allem Elende preisgegeben, zerstreuen. Aber der Herr wird seine Hand nicht für immer von ihr abziehen. Er wird vielmehr sein Volk, nachdem er es gereinigt und geläutert, wieder zu Gnaden annehmen. Zuerst werden zwei Drittheile durch ein fürchterliches göttliches Strafgericht dahin gerafft; das übrigge-

bliebene Drittheil führt der Herr dann durch die schwersten Prüfungen und Läuterungen hindurch, bis es sich endlich wahrhaft zu ihm bekehrt.

Diese Weissagung bildet eine kurze Wiederholung und zugleich Ergänzung der in Cap. 11. und 12. — 13, 6. Vergeblich sind die Versuche (vgl. Mark zu v. 7.) sie eng an das unmittelbar Vorhergehende anzuknüpfen. Sie steht zu beiden Weissagungen ungefähr in demselben Verhältnifs, wie Jesaias Cap. 52, 13 — 15. zu Cap. 53. Sie führt uns das durch die Ausgedehntheit der vorhergehenden Schilderungen Vereinzelte in einer Gesammtanschauung vor.

V. 7. Schwert erwache über meinen Hirten und über einen Mann, meinen Nächsten, spricht der Herr Zebaoth; schlage den Hirten und es zerstreut sich die Heerde, und ich führe zurück meine Hand über die Kleinen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dafs hier unter dem Hirten des Herrn derselbe durch geheime Einheit des Wesens mit ihm Verbundene verstanden wird, der nach Cap. 11. das Hirtenamt über das elende Volk übernahm, und den letzten Versuch machte, es zu erhalten, dessen Hirtentreue aber von ihm mit schnödem Undank belohnt, ja der nach Cap. 12, 10. von ihm getödtet wurde, dessen Verwerfung nach Cap. 11. ganz dieselben Folgen für das Bundesvolk hat, wie hier sein Tod, die Hinwegraffung des gröfsten Theiles des Volkes, vgl. v. 8. mit Cap. 11, 6. 9. 15 — 17., ja dessen Tod auch Cap. 12, 10. indirect als Ursache aller über das Volk ergangenen Leiden dargestellt wird, indem dort die Reue über seine Ermordung als die Ursache der Befreiung von allen diesen Leiden erscheint. Hieraus erhellt zur Genüge die Verwerflichkeit aller derjenigen Auslegungen, welche unter dem Hirten einen andern aufser dem Messias verstehen. Entweder, wie die meisten Jüdischen Ausleger (vgl. Jos. de Voisin, *observv.*

in prooem. pug. fid. p. 160. Hulsius, *theol. Jud. p.* 54. Elsner, *praes. Wessel, de Messia gladio judicis, non belli percutiendo.* Leiden 1741.), den idealen Pseudomessias, Ben Joseph, oder mit Jarchi gar einen feindlichen Feldherrn, der von dem Herrn ironisch sein Hirte genannt werde, oder mit Grotius zu Matth. 26, 31., den thörichten Hirten, von dem Cap. 11, 15 — 17., oder mit demselben, der sich, wie es zu gehen pflegt, wenn man nur Einfälle vorbringt, nicht gleich bleibt, zu unserer Stelle, und mit Jahn (Einl. 2, p. 671.), den Judas Maccabäus, oder mit den rationalistischen Auslegern (vgl. Köster l. c. p. 183., Bertholdt, Einl. p. 1718., Eichhorn, Propheten z. d. St.), einen idealen Feldherrn, der im Kampfe gegen die Feinde getödtet werden soll, oder endlich mit Calvin und Drusius, das Collectivum aller geistlichen und weltlichen Obern des Volkes, Christum mitinbegriffen. — Alle diese Auslegungen haben aufser der Auctorität Christi, auch noch entschieden das Folgende: „über einen Mann, meinen Nächsten", gegen sich. Diefs würde freilich nicht der Fall seyn, wenn das עָמִית, wie mehrfach behauptet wird, einen Genossen in jeder Beziehung bezeichnen könnte. Der Hirte soll der Genosse des Herrn genannt werden, weil auch dieser der Hirte seines Volkes sey. Allein diese Annahme ist ganz unstatthaft. Das עָמִית gehört zu den Wörtern, welche dem Pentateuch eigenthümlich, aus dem späteren Sprachgebrauche ganz verschwanden. Es findet sich im Pentateuch eilfmahl, aufserdem nirgends. Hieraus geht hervor, dafs Sacharjah dasselbe, ebenso wie das אַלּוּף (vgl. zu Cap. 12, 5.), nicht aus der lebenden Sprache, sondern aus dem Pentateuch genommen, und dafs wir uns daher genau an den Sinn halten müssen, welchen es dort hat. Es findet sich nun dort nur in den Gesetzen über die *laesio proximi*, und steht immer mit besonderem Nachdruck, hinweisend darauf, welch schweres Verbrechen es sey, den durch gemeinsame leibliche und geistige Abstammung Verbundenen zu beschädigen. Es wechselt als gleich-

bedeutend ab mit Bruder, was sich in den Gesetzen des Pentateuch durchgängig auf die gemeinsame leibliche und geistige Abstammung bezieht. Wir wollen hier die sämmtlichen 11 Stellen aufführen, in denen es vorkommt. Lev. 19, 11.: „Ihr sollt nicht lügen und nicht betrügen אִישׁ בַּעֲמִיתוֹ" (vgl. Eph. 4, 28.). V. 15.: „gerecht sollst du richten עֲמִיתֶךָ". V. 17.: „Du sollst nicht hassen deinen Bruder im Herzen; strafen sollst du עֲמִיתֶךָ". Lev. 18, 20.: „Du sollst nicht beschlafen אֵשֶׁת עֲמִיתֶךָ". 24, 19.: „Wenn jemand einen Leibschaden beibringt בַּעֲמִיתוֹ, wie er gethan, so soll ihm gethan werden". 25, 15.: „Wenn du etwas kaufst von deinem Nächsten, oder etwas verkaufst deinem Nächsten, so sollt ihr euch einer seinen Bruder nicht beschädigen". Ebenso v. 16. v. 17.: „Und ihr sollt nicht beschädigen einer seinen Nächsten, und du sollst dich fürchten vor deinem Gott". Lev. 5, 20.: „Eine Seele, wenn sie sündigt und frevelt wider den Herrn, und lügt gegen seinen Nächsten in einem Anvertrauten (ein Depositum ableugnet) — oder seinen Nächsten bedrückt". Wir hoffen, jeder wird zugestehen, dafs das עָמִית an allen diesen Stellen, ganz anders wie unser durch den Gebrauch abgeschliffenes, und durch die Sünde seines ursprünglichen Werthes beraubtes „der Nächste", wobei man meist nur an *quemvis alium* denkt, zur Bezeichnung der engsten, unter Menschen überhaupt möglichen Verbindung, und zwar nicht einer solchen, die jemand willkührlich schliefsen kann, sondern in die jeder hineingeboren wird, und die auch wider seinen Willen fortbestehend, ihm, wenn er sie verletzt, zum Gerichte gereicht, gebraucht wird. Hieraus erhellt aber, dafs, wenn diese Bezeichnung auf das Verhältnifs eines Individuums zu Gott übergetragen wird, diefs Individuum unmöglich ein blos menschliches seyn, dafs vielmehr nur an den durch geheime Einheit des Wesens mit dem Herrn verbundenen gedacht werden kann, der uns schon in Cap. 11. und 12. so deutlich als solcher ent-

gegengetreten. — Diesen grade hier durch den עמית des Herrn zu bezeichnen, mufste der Prophet, wenn wir bedenken, dafs das עמית ausschliefslich nur in den Gesetzen *de non laedendo proximo* vorkommt, noch einen besonderen Grund haben. Er hebt dadurch den scheinbaren Widerspruch hervor, welcher zwischen der Aufforderung des Herrn: Schwert erwecke dich über meinen Hirten, und den Verordnungen seines eignen Gesetzes stattfindet, wonach Niemand seinen Nächsten beschädigen soll. Er zeigt auf diese Weise, was für ein erhabener Zweck es seyn mufs, zu dessen Erreichung der Herr dasjenige Verhältnifs nicht achtet, dessen Abbild er unter den Menschen heilig zu halten befohlen hat. Er macht, um menschlich zu reden, auf die Gröfse der Aufopferung aufmerksam, welche diefs dem Herrn kosten mufste. Das hinzugesetzte גֶּבֶר steht in einem gewissen Gegensatz zu עֲמִיתִי. Wen das Schwert treffen soll, der mufs mit der göttlichen Natur die menschliche verbinden. Das גֶּבֶר bezeichnet nicht selten den Menschen, im Gegensatze gegen Gott, vgl. Winer s. v. Den Nebenbegriff der Stärke, welchen, wie unser Mann, das Wort an mehreren Stellen hat, darf man hier nicht mit mehreren Auslegern darin suchen. — Die Personification des Schwertes und die Anrede an dasselbe, hat ein vollkommenes Analogon in der Weissagung des Jeremias gegen Philistäa Cap. 47, 6., wo der Prophet, von menschlichem Mitleide mit dem Schicksale derer ergriffen, gegen welche er weissagt, ausruft: „Ha, Schwert des Herrn, wie lange willst du nicht ruhen, kehre doch zurück in deine Scheide; sey ruhig und stille! Doch wie könntest du ruhig seyn, da der Herr ihm geboten, da gegen Askalon und gegen das Ufer des Meeres er es gesandt". Es wird durch diese Aufforderung angezeigt, dafs der Herr die *causa prima* des Todes seines Hirten, dafs die menschlichen Urheber nur seine Werkzeuge sind, wie der Herr Joh. 19, 11. zu Pilatus sagt: „Du würdest keine Macht gegen mich haben, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre". Das: erwecke

dich, zeigt, dafs man sich das Schwert, der Personification desselben angemessen, als bis jetzt ruhend zu denken hat. Schmid: „*Poenae istae hactenus Christum manserunt; nondum fuit iis concessum, ut eum invaderent; jam vero aeternus pater, solutis quasi vinculis et apertis ubique portis, potestatem iis facit, ut filium suum adoriantur*". Dadurch, dafs das Schwert aufgefordert wird, den Hirten des Herrn zu schlagen, wird ebenso wie durch das Durchbohren Cap. 12, 10., was nicht auf eine Hieb-, sondern auf ein Stichwaffe führt, nur der ihm bevorstehende Tod, nichts näheres über die Art und Weisse desselben ausgesagt. Das Schwert, als das gewöhnliche Werkzeug des Richters und des Kriegers, steht nicht selten statt jedes verwundenden und tödtenden Instrumentes, wo es nicht auf das Instrument, sondern nur auf die Verwundung und Tödtung ankommt. Das auffallendste Beispiel ist 2 Sam. 12, 9.: „Du hast ihn, den Urias, getödtet durch das Schwert, בְּחֶרֶב, der Kinder Ammon", wärend er doch nach 2 Sam. 11, 24. durch die Pfeile der Ammoniter durchbohrt worden. — 2 Sam. 11, 25., nachdem David von Joab die Bothschaft erhalten, dafs mehrere der Seinigen durch die feindlichen Pfeilschützen getödtet worden, läfst er ihm wieder sagen: „lafs dich das nicht böse dünken; denn das Schwert frifst bald hier, bald da; setze nur tapfer den Kampf gegen die Stadt fort". Ein ähnlicher allgemeiner Gebrauch des Schwertes findet sich auch Exod. 5, 21.: „ihr habt unsern Geruch stinkend gemacht vor Pharao und seinen Knechten, gebend das Schwert in ihre Hände uns zu tödten", Jerem. 2, 23.: „euer Schwert hat eure Propheten gefressen"; Ps. 22, 21.: „errette vom Schwerte meine Seele" (vgl. 1, 1, p. 194.), Matth. 26, 52.: „wer das Schwert nimmt, der soll durchs Schwert umkommen". Welcher Mörder würde wohl die Anwendbarkeit dieser Sentenz auf sich, eine Wiederholung der ganz allgemein ausgesprochenen Gen. 9, 6., aus dem Grunde bestreiten, er habe seinen Nächsten nicht durch das Schwert, sondern durch

ein anderes Instrument getödtet? Nach demselben Sprachgebrauche wurde bei den Römern das Recht der Obrigkeit, jede Art von Lebensstrafe zu verhängen, das *jus gladii* genannt. — Die Anrede: „schlage den Hirten", soll nach mehreren Auslegern nicht mehr an das Schwert gerichtet seyn; Michaelis: *percute, quisquis percuties;* allein dafs חֶרֶב *femin.* ist, gibt bei der hier stattfindenden Personification desselben hierzu noch keine Berechtigung, vgl. z. B. Gen. 4, 7., wo die als reifsendes Thier personificirte Sünde als *Mascul.* construirt wird. — Schlage den Hirten, und dann wird sich zerstreuen die Heerde. Wird der Hirte im leiblichen oder im geistigen Sinne getödtet, so pflegt die Heerde sich zu zerstreuen. Der Prophet scheint hier speciell 1 Regg. 22, 17. vor Augen zu haben, wo der Prophet Micha zu Josaphat und Ahab, den Tod des letztern voraussagend, spricht: „ich sah ganz Israel zerstreut zu den Bergen, wie die Heerde, welche keinen Hirten hat, und der Herr sprach: diese haben keinen Hirten; sie mögen zurückkehren, jeder zu seinem Hause in Frieden", vgl. 1 Macc. cap. 9, 18.: καὶ Ἰούδας ἔπεσε· καὶ οἱ λοιποὶ ἔφυγον. Durch falsche Auffassung der neutestamentlichen Anführungen unserer Stelle sind zahlreiche Ausleger verleitet worden, die Heerde hier in einem zu beschränkten Sinne aufzufassen, was auf das Ganze geht, nur auf einen Theil zu beziehen. So versteht der *dialogus cam Tryphone* unter der Heerde allein die Jünger des Herrn, und findet die vollständige Erfüllung in ihrer Flucht nach seiner Gefangennehmung. Ambrosius findet dieselbe in der Zerstreuung der Apostel in alle Länder und in ihrer Predigt der Lehre Christi (Serm. II. in Ps. 118.). Nach Michaelis sind die Heerde *apostoli, aliique Judaei, in Christum Jesum credentes,* wie schon Hieronymus darunter *omnem in Christo multitudinem credentium* verstand. Diese Beschränkung ist aber ebenso einseitig, wie die entgegengesetzte des Convertiten R. Samuel, *liber de adventu Messiae,* (in den *monumentis orthodoxographis, Basel* 1555, *p.* 1302. *sqq.)*

cap. 19., welcher unter der Heerde ausschliefslich den gottlosen, durch die Römer zu zerstreuenden Theil des Volkes zu verstehen scheint: *„crucifixo Christo, qui pastor erat, Judaeos dispersos esse per orbem terrae, postquam capti et venditi sunt Romanis"*. Das Richtige sahen schon Wessel l. c. und Mark. Die Heerde mufs sämmtliche Schaafe umfassen, welche der Hirte zu weiden hatte. Diefs waren aber nach Cap. 11. nicht etwa die Gläubigen allein, sondern das ganze Jüdische Volk, vgl. bes. zu v. 7.; die elendesten Schaafe, welche auf den Hirten achteten, erscheinen v. 11. nur als einzelner Theil dieser Heerde. Noch entscheidender aber ist hier das Folgende. Die Heerde, sind offenbar die Kleinen, welche gleich darauf als ein Object der ferneren göttlichen Fürsorge dargestellt werden. Dafs man aber unter diesen nicht etwa allein die Gläubigen, oder gar die Apostel verstehen könne, ohne den ganzen Zusammenhang zwischen v. 7. und v. 8. 9. zu zerreifsen, werden wir gleich sehen. Unter dem Bilde hirtenloser Schaafe wird demnach hier das ganze Jüdische Volk nach dem Tode des Messias dargestellt. Auf welche Weise und wie lange sie des Hirten entbehrten, und durch diese Entbehrung elend wurden, das hing von ihrem verschiednen geistigen Zustande, und von den dadurch bedingten verschiedenen Führungen des Herrn ab. Die Hirtenlosigkeit der Apostel und der übrigen Gläubigen, war nur eine vorübergehende; ihrer nahm sich der Herr bald wieder an. Der ungläubige Theil des Volkes irrt noch umher, wie Schaafe, die keinen Hirten haben. — Die Redensart: die Hand zurückführen über jemanden, s. v. a. ihn wieder zum Objecte der Handlung oder Wirkung machen, ist an und für sich unbestimmt, und ob sie *sensu bono* oder *malo* stehe, mufs jedesmahl der Zusammenhang entscheiden. Mehrere Ausll. nehmen hier nach dem Vorgange des Chald., der LXX., und der ihnen folgenden Griech. Ausll. das letztere an. Diese Annahme hat auch einen Scheingrund in dem folgenden für sich; denn in v. 8. ist die Rede von einem schwe-

ren, über die zerstreute Heerde zu verhängenden Strafgerichte. Allein bei genauerer Betrachtung zeigt es sich doch, dafs dieser Grund eben nur ein Scheingrund, und dafs die erstere Auffassung die allein richtige ist. Das in v. 8. geschilderte Strafgericht war nach einer andern Betrachtungsweise ein Beweis des ferneren Waltens der speciellen Vorsehung Gottes über das Volk; Gott realisirte dadurch die Bedingung, unter der es allein wieder in das alte Gnadenverhältnifs zu ihm zurücktreten, Gottes Volk wieder werden konnte. Jedes Gericht über die Gottlosen, ist ja für die Gemeinde des Herrn eine Wohlthat. Dafs diese Betrachtungsweise auch hier herrscht, geht aus v. 9. deutlich genug hervor; es erhellt auch aus dem: „die Kleinen". Denn diese Bezeichnung führt hin auf das Mitleiden des Herrn mit dem elenden Zustande der armen Schaafe, gradeso wie Cap. 11, 7. der Hirte deshalb es übernimmt die Heerde zu weiden, weil sie die elendesten Schaafe sind. Dieselbe Darstellungsweise finden wir bei Maleachi. Nachdem der Prophet Cap. 3, v. 1 — 5. ein grofses sichtendes Strafgericht über das Bundesvolk angekündigt hat, führt er v. 6. als Grund desselben die Bundestreue des Herrn an, welcher sein Volk nicht ganz zu Grunde gehen lassen könne, wie es ohne diefs Strafgericht nothwendig geschehen müfste. Noch genauer, selbst dem Ausdrucke nach parallel, und vielleicht von Sacharjah bestimmt berücksichtigt, ist die Stelle Jes. 1, 24. ff.: „Ich will Rache nehmen an meinen Feinden (den gottlosen Theokraten) und ich will zurückführen meine Hand über dich (die Gemeinde des Herrn), und läutern, wie Laugensalz (läutert) alle deine Schlacken, und entfernen all dein Zinn. — Dann sollst du genannt werden Stadt der Gerechtigkeit, treue Stadt". Dafs das „ich werde meine Hand über dich zurückführen" hier im guten Sinne steht, von der Gnadenwohlthat, die der Herr seinem Volke durch seine Reinigung erweist, während er es, so lange er dieselbe unterliefs, verlassen zu haben schien, hat Vitringa so treffend nachgewiesen, dafs Gesenius, wenn er ohne Beweis

die Redensart im üblen Sinne nimmt, ihn schwerlich gelesen haben kann. Es findet ja zwischen Zion in v. 25., und den Feinden Gottes in v. 24. ein offenbarer Gegensatz statt, grade so wie v. 27. und 28. zwischen eben denselben — הַצֹּעֲרִים sind hier die kleinen im figürlichen Sinne, die elenden, dieselben, welche Cap. 11, 7. die elendesten Schaafe genannt worden. Dafs man hier keine Auflösung des Tropus anzunehmen braucht, dafs man vielmehr bei den kleinen die Schaafe zu ergänzen hat, zeigt das צְעִירֵי הַצֹּאן, *minimae ovium*, als Bezeichnung eines elenden Volkes, bei Jerem. 49, 20. 50, 45. Bei Jerem. 14, 3. steht das gleichbedeutende צָעוֹר dem אַדִּיר entgegen. „Ihre Herrlichen senden ihre Kleinen nach Wasser". Auch Jerem. 48, 4. 14. kommt das צָעוֹר, was die Masorethen dort ohne Grund in das häufigere צָעִיר verwandeln wollen, von der Elendigkeit des Zustandes vor, vgl. auch Ps. 119, 41.: „ich bin klein und verachtet". Unsere Form findet sich aufserdem nur in dem Stadtnamen Zoar. Die alten Übersss., die Griech. sowohl, wie der Chald., haben das: ich führe meine Hand zurück, wie schon bemerkt, *sensu malo* genommen, und verstehen dann unter den kleinen die geringen Hirten des Volkes, im Gegensatze gegen den Oberhirten. Nach dieser ganz willkührlichen Erklärung, welche einige in Bezug auf die LXX. zu der von Buxtorf treffend widerlegten Annahme verleitet hat, dafs sie eine andere Lesart vor sich gehabt haben, bringt Theodoret den Sinn heraus: *καὶ ἐπιστρέψω τὴν χεῖρά μου ἐπὶ τοὺς μικροὺς ποιμένας, τοὺς ὄνομα ποιμένων ἔχοντας, ἱερέας καὶ διδασκάλους, τοῦ δὲ πράγματος ἐρήμους ὑπάρχοντας.* Die hier verheifsene Zurückführung der Hand des Herrn über die Kleinen erfuhren zunächst die Apostel und alle die damals aus den Juden schon an Christum gläubig waren, oder die es damals und durch alle Jahrhunderte bis auf den heutigen Tag wurden. Auf andere Weise auch der ungläubige Theil des Volkes; denn die Gerichte, welche der Herr über ihn verhängt, sind auf der einen Seite zwar Strafen sei-

ner Gerechtigkeit, auf der andern Seite aber auch Äufserungen und Mittel seiner Barmherzigkeit, bis endlich, wenn ganz Israel selig wird, die Zurückführung der Hand über dasselbe sich aufs Glänzendste äufsert, und unsere Weissagung ihre Enderfüllung erhält. — Wir werfen jetzt noch einen Blick auf die neutestamentlichen Anführungen unserer Stelle. Die Hauptstelle ist Matth. 26, 31. 32., vgl. Marc. 14, 27.: τότε λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πάντες ὑμεῖς σκανδαλισθήσεσθε ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ· γέγραπται γάρ· πατάξω τὸν ποιμένα καὶ διασκορπισθήσεται τὰ πρόβατα τῆς ποίμνης. Μετὰ δὲ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Das Citat ist nach dem Grundtext, nicht nach den LXX. Die von diesen beibehaltene bildliche Darstellungsweise, die Anrede an das Schwert, löst der Herr in ihren sachlichen Gehalt auf: ich werde schlagen. Die letzten Worte sind, wie schon das δὲ zeigt, tröstlichen Inhaltes, eine Ankündigung, dafs der Herr nach kurzer Unterbrechung sein Hirtenamt über die Apostel und die übrigen Gläubigen wieder übernehmen werde, also eine Individualisirung des: ich führe meine Hand über sie zurück, bei Sacharjah. Hieraus geht hervor, dafs das: ich führe die Hand zurück, von dem Herrn im guten Sinne aufgefafst, und dafs von ihm unter den kleinen Schaafen, nicht, nach dem Mifsverstande aller Griechischen Ausll. (Aq. ἐπὶ τοὺς ποιμένας βραχεῖς. Sym. u. LXX. μικρούς. Theod. νεωτέρους) und des Chaldäers, Hirten verstanden worden sind. Dafs die specielle Anwendung desjenigen, was bei Sacharjah über die Zerstreuung der Heerde gesagt wird, auf die Apostel, den weiteren Sinn und die weitere Beziehung desselben nicht ausschliefst, haben wir schon gesehen. — Wie grofses Gewicht aber der Herr auf unsere Stelle legte, geht daraus hervor, dafs er schon vorher mit den Worten derselben den Jüngern das Bevorstehende ankündigte, ohne sie, wie er hier thut, weil sie die frühere Beziehung nicht recht aufgefafst hatten, ausdrücklich zu citiren. Er sagt Joh. 16, 32.: ἰδού, ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐλήλυθεν, ἵνα σκορπισθῆτε ἕκαστος

εἰς τὰ ἴδια καὶ ἐμὲ μόνον ἀφῆτε. Anspielungen finden sich aufserdem vielleicht 10, 13. 11, 52. (vgl. Lampe 3, 351.) und Luc. 12, 32.

V. 8. Und es geschieht im ganzen Lande, spricht der Herr, zwei Theile in demselben werden ausgerottet, verscheiden, und das Drittheil bleibt übrig darin. Sonderbarerweise wollen nach dem Vorgange des Hieronymus, Mark u. A. unter הָאָרֶץ die ganze Erde verstehen. Der Artikel deutet vielmehr hin auf das Land, mit dem sich der Prophet in dem Vorhergehenden durchgängig beschäftigt hatte, über dessen Bewohner der Hirt des Herrn das Hirtenamt übernommen, vgl. 7, 5. 12, 12. Das richtige sahen schon Theodoret und Cyrill. — Der Ausdruck פִּי־שְׁנַיִם ist hier, wie 2 Regg. 2, 9., aus Deut. 21, 7., entnommen. Er bedeutet eigentlich: ein Mund, s. v. a.: ein Mundvoll, eine Mundportion zweier, und ist entstanden aus der Sitte, denen, die man ehren wollte, eine doppelte, oder gar eine mehrfache Portion Essen vorzusetzen, vgl. Gen. 43, 34. Rosenm. A. u. N. Morgenl. 1, p. 207. Er dient dann Deut. l. c. im übergetragenen Sinne zur Bezeichnung des Antheils des Erstgebohrnen an der Erbschaft, welcher eine doppelte Portion erhielt. In diesem übergetragenen Sinne, פִּי für Portion, Antheil überhaupt, kommt das Wort in sonstigen Sprachgebrauch gar nicht vor, und es ist keinem Zweifel unterworfen, dafs Elisa, l. c., wenn er als der Erstgebohrne des Elias im geistlichen Sinne eine doppelte Portion von seiner geistlichen Erbschaft verlangt, und dafs unser Prophet den Ausdruck gradezu aus dem Deuteron. entnehmen. Das ganze Jüdische Volk erscheint hier als eine von dem getödteten Hirten hinterlassene Erbschaft, welche in drei Theile getheilt wird, von denen der Tod, die Rechte des Erstgebohrenen behauptend, zwei, das Leben einen erhält, eine Theilung ähnlich der, wie sie 2 Sam. 8, 2. von David mit den Moabitern vorgenommen wurde. „Und David schlug die Moabiter und maafs sie mit der Mefsschnur, in dem er sie

sich niederlegen liefs, und maafs zwei Theile zum Tödten und einen Theil zum Lebendig machen". — Das doppelte Erbtheil des Todes wird dann wieder unter die beiden verschiedenen Arten desselben vertheilt. Denn dafs man das יִכָּרֵתוּ יִגְוָעוּ nicht etwa mit Mark erklären dürfe durch *excidentur, ut exspirent*, oder *excidendo exspirabunt*, so dafs das letztere nur ein nothwendiges *consequens* des ersteren anzeigte, dafs man vielmehr mit Vatablus und Drusius erklären müsse: *„pars una succidetur gladio, et pars altera exspirabit peste, aut alio genere mortis"*, zeigt die Parallelst. Ezech. 5, 12.: „Es soll das Drittheil von dir an der Pestilenz sterben und durch Hunger alle werden in deiner Mitte, und das andere Drittheil durch das Schwert fallen rings um dich her, und das letzte Drittheil will ich in alle Winde zerstreuen und das Schwert hinter ihnen her ausziehen". Hienach also wird durch das יִכָּרֵתוּ der Tod durch das feindliche Schwert, durch das יִגְוָעוּ der Tod durch die den Krieg und die Belagerung begleitenden Seuchen und durch Hungersnoth bezeichnet. Diese Übereinstimmung mit Ezechiel ist aber nicht etwa eine zufällige, oder eine sich blos auf den Ausdruck beziehende. Der Prophet nimmt hier vielmehr die ganze Weissagung Ez. Cap. 5. wieder auf und kündigt eine zweite Erfüllung derselben an, grade so wie wir es früher in Bezug auf eine ähnliche des Jeremias nachgewiesen haben (vgl. zu Cap. 11, 13.). Ezechiel hatte dem Volke gedroht, dafs der Herr mit ihm um seiner Sünden willen eine Dreitheilung vornehmen werde, für das Schwert, für Seuchen und Hunger, für die Zerstreuung. Diese Drohung war nun bereits in Erfüllung gegangen, aber noch litt das Volk an den Folgen dieses Strafgerichtes, da der Prophet ihm hier ankündigt, dafs der Herr wegen seines erneuerten Abfalls eine neue Dreitheilung verhängen werde, wie er es nachher durch die Römer wirklich that. Den Inhalt beider Weissagungen hatte schon einige hundert Jahre vorher Jesaias in dem merkwürdigen Gesammtbilde der Schicksale des Bundes-

volkes zusammengefafst, welches sich seiner inneren Anschauung bei seiner Einweihung zum Prophetenamte darstellte. Er weissagt Cap. 6, 11. zuerst die gänzliche Verödung des Landes, und die Wegführung seiner Bewohner in ferne Gegenden. Hier kann man unmöglich an eine andere Begebenheit denken, als an die Wegführung in das Babylonische Exil. Denn die Weissagungen des Propheten in Bezug auf die Vorgänger der Chaldäer, die Syrer und die Assyrer, sind von Anfang an glückverheifsend. Dieser Theil der Verkündung wird demnach in Ez. Cap. 5. weiter ausgeführt. Es heifst dann ferner: „wiederum ist im Lande ein Zehntheil seiner früheren Bewohner, aber es wird von neuem vernichtet". Es versteht sich von selbst, dafs man unter diesem Zehntheil nicht die wenigen Leute aus der Hefe des Volkes verstehen darf, welche nach Jerem. Cap. 40. unter Aufsicht des Gedaljah von den Chaldäern im Lande zurückgelassen wurden. Diese waren viel zu unbedeutend, um in diesem mit wenigen Zügen gezeichneten Gesammtrifs berücksichtigt zu werden. Wir können vielmehr nur an die neue Vernichtung der nationalen Selbstständigkeit des Volkes durch die Römer denken. Das „ein Zehntheil" drückt so genau, wie es hier an seiner Stelle war, das Verhältnifs der zurückgekehrten Exulanten zu den früheren Bürgern von Judah aus. Diese zweite Vernichtung ist die, von der Sacharjah hier redet. Was Jesaias dann noch von dem heiligen Saamen weissagt, der bei dem Untergange des Ganzen des Volkes erhalten werden, und zum Heile gelangen soll, stimmt vollkommen überein mit v. 9. — Das Drittheil. Durch den Artikel, wird das vorhergehende unbestimmte zwei Theile bestimmt. Denn wenn aufser zwei Theilen nur noch das Drittheil übrig ist, so müssen diese zwei Theile zwei Drittheile seyn. Diefs überschend behauptet Winer, s. v. פִּי, fälschlich, dafs das פִּי־שְׁנַיִם, anders wie an den übrigen Stellen, hier gradezu zwei Drittheile bezeichne. Erst aus dem הַשְּׁלִישִׁית erhellt, dafs man an zwei Theile eines dreitheiligen Ganzen zu denken hat.

V. 9. Und ich bringe das Drittheil ins Feuer, und läutere sie, wie man das Silber läutert, und prüfe sie, wie man das Gold prüft. Der wird meinen Namen anrufen und ich werde ihn erhören. Ich spreche: mein Volk ist er, und er spricht: Jehovah mein Gott. — Das: durchs Feuer gehen lassen, ist der *terminus technicus* für die Reinigung der Metalle, vgl. Num. 31, 23. Das: ich läutere sie u. s. w., zeigt theils an, wie hoch der Herr die zu Reinigenden hält, — sie werden mit den edelsten Metallen verglichen —, theils wie schwer diese Läuterung seyn, wie stark der Ofen des Elendes für sie geheizt werden wird. Dafs man die letztere Beziehung ja nicht ausschliefsen darf, zeigt die Stelle Jes. 48, 10.: „siehe ich habe dich geläutert, doch nicht als Silber, ich habe dich erwählt im Ofen des Elendes". Während der Herr dort erklärt, dafs er damit zufrieden seyn wolle, wenn durch das Babylonische Exil nur die gröbsten Schlacken der Sünde ausgeschieden worden, wenn sich bei dem Volke nur die ersten Anfänge wahrer Bufse und eines neuen Lebens zeigten, dafs er es nicht wie Silber reinigen wolle, welches, wenn es ganz gereinigt werden soll, wohl siebenmahl gekocht werden mufs, vgl. Ps. 12, 7., sondern es, ehe die Läuterung noch ganz vollendet sey, während es sich noch im Schmelzofen der Trübsal befinde, wieder in Gnaden annehmen wolle, — sagt er hier von der zweiten Läuterung grade das Gegentheil. Der Herr wird sich bei ihr nicht eher begnügen, bis er alle Schlacken ausgeschieden. Übrigens werden grade so wie hier die *Verba* צָרַף und בָּחַן mit einander verbunden Jerem. 9, 6.; vgl. aufserdem 6, 30. Ps. 76, 10. Ez. 22, 18. Hiob 23, 10. — Das קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה hat die doppelte Bedeutung, den Namen des Herrn mit Affect ausrufen, ihn preisen, vgl. 1 Chron. 16, 8. mit Jes. 44, 5., und den Namen des Herrn mit Affect anrufen. In beidem Falle ist das בְּ Bezeichnung des Objectes, in welchem der Affect des Ausrufenden, oder Anrufenden ruht, eigentlich anrufen oder ausrufen, indem man sich im Na-

men des Herrn befindet, wobei man freilich nicht an das „Name ist Schall und Rauch", sondern daran denken mufs, dafs der Name Abbild und äufsere Darstellung des Wesens, und von diesem ganz durchdrungen und getragen ist. Hienach also ist das: קָרָא בְשֵׁם יְהוָה nicht schlechthin gleichbedeutend mit dem קָרָא יְהוָה, oder קָרָא אֶל יְהוָה. Nie kann jenes, wie diese, von Gottlosen stehen, die den Herrn heuchlerisch, oder doch nur äufserlich und oberflächlich anrufen. Es steht daher auch Jes. 64, 6. ganz passend im Parallelismus mit: den Herrn ergreifen. Es wird bei Joel 3, 5. als die einzige Bedingung des Heiles genannt „jeder, welcher anrufen wird im Namen des Herrn, wird errettet werden". Das: „er wird meinen Namen anrufen und ich werde ihn erhören", bildet den Gegensatz zu dem. „Und wie er gerufen hat, und sie nicht hörten, so rufen sie und ich höre nicht, spricht der Herr". cap. 7, 13. In den letzten Worten wird das Practer. אָמַרְתִּי mit dem fut. יֹאמַר (eig. wie Rückert: „gesprochen habe ich: mein Volk ist er, und er spricht: Jehovah, mein Gott") absichtlich verbunden, um anzudeuten, dafs das Sprechen des Herrn nothwendig dem Sprechen des Volkes vorangehen müsse, gradeso, wie nach Cap. 12, 10. erst dann das Volk Gebete zu dem Herrn emporsendet, und von tiefem Schmerze über seine Sünden ergriffen wird, nachdem der Herr den Geist der Gnade über dasselbe ausgegossen. Die beiden Modi bezeichnen hier demnach eine relative Vergangenheit und Zukunft, gradeso wie Jes. Cap. 53. das Leiden des Knechtes Gottes meist durch *Practerita*, die Verherrlichung durch *Fut.* ausgedrückt wird, obgleich in der Wirklichkeit beides noch zukünftig war. Parallel übrigens selbst bis auf diesen Wechsel des *pract.* und *fut.* ist Hos. 2, 25.: „und ich sage zu dem nicht mein Volk: mein Volk du, und es wird sagen: mein Gott".

Cap. 14.

Eine neue Scene bietet sich dem Propheten dar. Alle Völker der Erde werden vom Herrn gegen seine heilige Stadt versammelt; diese wird eingenommen; der gröfste Theil ihrer Bewohner theils vom Schwerte weggerafft, theils in die Gefangenschaft weggeführt, v. 1. 2. Da aber nimmt sich der Herr der durch seine wunderbare Fürsorge bisher noch verschont gebliebenen Seinen an, und das Gericht wendet sich plötzlich von der Gemeinde des Herrn auf ihre Feinde. Der Herr erscheint majestätisch auf dem Ölberge, und während ein Erdbeben seine Nähe zum Gerichte ankündigt und alles mit Schrecken erfüllt, spaltet sich der Ölberg mittendurch, so dafs nunmehr durch das verlängerte Thal Josaphat das Volk des Herrn einen sicheren und gebahnten Weg zur Flucht erhält. Dann erscheint der Herr mit all seinen Heiligen, um sein Reich auf Erden zu gründen, v. 3 — 5. Zuerst herrscht dichte Finsternifs, auf sie folgt für kurze Zeit eine Mischung von Licht und Finsternifs, ein Dämmerlicht; endlich bricht, wenn er am wenigsten erwartet wird, für die Erwählten der volle Tag des Heiles an, v. 6. 7. Von Jerusalem aus ergiefst sich dann ein Strom lebendigen Wassers befruchtend und belebend durch das ganze Land, v. 8. Die Theokratie, bisher auf ein einzelnes Land beschränkt, umfafst nun die ganze Erde, v. 9. Damit Jerusalem allein erhaben sey, werden alle Berge im ganzen Lande geebnet; die Stadt erhebt sich glänzend aus der Zerstöhrung, um nun, jedem Wechsel enthoben, für immer sich der göttlichen Gnade zu erfreuen, v. 10. 11. Nachdem die Feinde, welche Jerusalem bedrängt haben, durch ein göttliches Gericht gezüchtigt worden, v. 12 — 15., wird sich der Überrest derselben zum Herrn bekehren und jährlich nach Jerusalem kommen, um dort das Laubhüttenfest zu feiern, v. 16. Schwere Strafe würde denjenigen treffen, der sich dieser Pflicht entziehen wollte, v. 17 — 19. Der Unterschied von Profanem und

Heiligem wird dann ganz aufhören, ebenso auch die Mischung von Frommen und Gottlosen, wie sie in der früheren Theokratie statt fand, v. 20. 21.

Die Ausleger nehmen meist an, dafs unsere Weissagung nur eine Wiederaufnahme und weitere Ausführung der in Cap. 12. enthaltenen sey, vgl. z. B. Michaelis z. d. St., Hitzig l. c. p. 40. Allein zu dieser Annahme ist zuvörderst gar kein Grund vorhanden. Die Weissagung nimmt einen ganz neuen Ansatz; von einer Anknüpfung an Cap. 12. und von einer Beziehung auf dasselbe ist gar keine Spur. Beide Weissagungen geben einen von einander unabhängigen Cyclus von Begebenheiten, in dem das Nachfolgende immer an das Vorhergehende durch das stets wiederkehrende: an diesem Tage angeknüpft wird. Dagegen fehlt es nicht an Gründen für die entgegengesetzte Annahme, die, dafs beide Weissagungen auf verschiedene Ereignisse und Zeiten gehen. In Cap. 12. erscheint Jerusalem zwar als schwer bedrängt, aber nicht als eingenommen; von den Bewohnern Jerusalems erwarten nach v. 5. die Fürsten Judahs Heil. Von ihnen wird nach v. 6. 7. der Feind aufserhalb der Stadt, und ehe er dieselbe erobern können, überwunden. Hier dagegen kommt die Hülfe des Herrn erst, nachdem die Stadt erobert und der gröfste Theil der Bewohner in die Gefangenschaft weggeführt worden. Nach Cap. 14, 14. kämpft Judah in Jerusalem. Nach Cap. 12, 7. erkämpft es den Sieg aufserhalb der Stadt, die auf diese Weise errettet wird. Von so glänzenden Verheifsungen für das Volk des Herrn, nach der Niederlage seiner Feinde, wie wir sie hier finden, ist in Cap. 12. gar keine Spur; alles bleibt mehr in dem gewöhnlichen Gleise. Bestätigt wird das durch innere Gründe gewonnene Resultat auch durch die Vergleichung der Apocalypse. Dort wird eine doppelte grofse Bedrängung der Gemeinde Gottes in den letzten Zeiten in deutlicher Sonderung beschrieben. Die erste Cap. 19, 19 — 21. Auf sie folgt das sogenannte tausendjährige Reich, ein Zustand der Kirche, besser als der

vorhergehende, aber doch im Ganzen ohne Aufhebung der bisherigen irdischen Verhältnisse. Auf diesen Zeitraum bezieht sich Cap. 12. Die zweite Cap. 20, 8. 9. Vom Satan verführt, umringen die Heidenvölker von allen vier Enden der Erde noch einmal das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt. Dafs diese Weissagung, so wie der des Ezechiel Cap. 37. und 38., so auch der unsrigen parallel sey, woraus sich denn auch ergibt, dafs man sie, nicht die Cap. 12., mit der des Ezechiel zusammenstellen mufs, erhellt daraus, dafs hier ganz dieselben Folgen des vom Herrn verliehenen Sieges genannt werden, wie dort. Nach Sacharjah, wie nach Ezechiel und der Apocalypse, wird gleich nachher Jerusalem herrlich aufgebaut, der Herr schlägt in ihr seinen Wohnsitz auf, keine Verbannung wird mehr seyn, ein Strom lebendigen Wassers geht von ihr aus, ausgeschlossen sind alle Gottlosen u. s. w.

V. 1. Siehe ein Tag kommt dem Herrn, und getheilt wird deine Beute in deiner Mitte. Das: יוֹם־בָּא לַיהוָה ist nicht etwa zu erklären: der Tag des Herrn kommt (Rückert: „siehe der Tag kommt Jehovahs"), denn das ל kann nur dann statt des *Stat. constr.* stehen, wenn dieser nicht eintreten kann, also nur wenn ein unbestimmtes bezeichnet werden soll, das zweite *Nomen* aber, wie hier Jehovah, ein bestimmtes ist, vgl. Ewald p. 582. 603.; auch nicht: ein Tag des Herrn; denn man sieht dann nicht ein, warum das יוֹם nicht mit לַיהוָה verbunden seyn sollte; vielmehr: ein Tag kommt dem Herrn, so dafs das לַיהוָה zu בָּא gehört. Der bezeichnete Tag kommt aber dem Herrn nicht nur insofern, als er ihn herbeiführt, sondern auch, und dieſs vorzugsweise, insofern er an ihm verherrlicht wird. Alle übrigen Tage sind mehr den Menschen gekommen, dieser ist allein dem Herrn eigen. So heifst es Ez. 39, 13. von dem Tage der Niederlage Gogs: יוֹם הִכָּבְדִי, „der Tag meines Geehrtwer-

dens, spricht der Herr". So kommt nach Jes. 2, 12. der Tag des Herrn über alles Hohe und Erhabene, und nach v. 17. ist der Herr allein erhaben an diesem Tage. — Da von einem Tage des Herrn fast immer in Beziehung auf durch ihn zu vollführende Gerichte die Rede ist, so fragt es sich, ob diese zur Verherrlichung des Herrn dienenden Gerichte hier blos die Heidenvölker treffen, oder ob auch die hier geschilderten Leiden der Gemeinde Gottes als Strafgerichte zu denken sind, ob man daher anzunehmen hat, dafs nach der Cap. 12, 10 — 13, 6. geschilderten grofsen Ausgiefsung des Geistes und Erneuerung des Lebens, wieder ein Überhandnehmen des Unkrautes unter dem Waizen, eine neue Mischung von wahrhaft Gläubigen und von Heuchlern in der Gemeinde Gottes stattfinden werde, so dafs hier die letzte Sichtung der Gemeinde Gottes geschildert würde, die letzte Bewährung des Spruches, dafs das Gericht am Hause Gottes anfangen mufs. Diese Annahme ist unstreitig die richtige. Sie erhält namentlich Bestätigung durch v. 2. Der Prophet zeigt schon durch den Ausdruck, dafs man diejenigen, welche in die Gefangenschaft weggeführt werden, nicht für unschuldig leidend zu halten hat, die äufserlich Ausgerotteten vielmehr auch als geistig ausgerottet, die äufserlich Erhaltenen, auch als innerlich lebendig. — Deine Beute. Der Prophet redet Jerusalem an, den Sitz des Reiches Gottes zu seiner Zeit, unter dessen Bilde sich ihm dieses selbst in der inneren Anschauung darstellt, grade so wie in der Apocalypse. Wie wenig man hier an dem Buchstaben kleben bleiben darf, zeigt der von Niemand abzuleugnende bildliche Charakter der ganzen Schilderung, speciell die Unmöglichkeit, dafs alle Völker der ganzen Erde gegen das äufsere Jerusalem zum Streite versammelt werden, und nach ihrer Besiegung jährlich dorthin ziehen werden, um das Laubhüttenfest zu feiern u. s. w. — In deiner Mitte. Diefs verstärkend; Hieronymus: „*Solet frequenter accidere, ut quae subito impetu in civitate direpta sunt, foris in agro, aut in solitudine dividantur, ne*

forte hostes superveniant; his autem tantum malorum pondus incumbet, ut, quae direpta sunt, in civitatis medio dividantur pro securitate victoriae". Das sonderbare *quid pro quo* des Chaldäers: „*divident filii Israel opes populorum in medio tui Jerusalem*", erweiset sich als solches hinlänglich durch die Vergleichung von v. 2. Die Annahme von Mark, welcher hier nach dem Vorgange mehrerer anderer, besonders der Kirchenväter (Theod., Cyrill., Euseb., *demonstr.* 6, 18., Hieron.), eine Schilderung der Eroberung durch die Römer findet, widerlegt sich schon dadurch hinreichend, dafs nach ihm in v. 3. der Prophet plötzlich von dem leiblichen Zion auf das geistliche überspringen soll.

V. 2. Und ich sammle alle Heiden gen Jerusalem zum Kriege, und genommen wird die Stadt, und die Häuser geplündert, und die Weiber geschändet; und es zieht aus die Hälfte der Stadt als Gefangene, und der Überrest des Volkes wird nicht ausgetilgt aus der Stadt. Wir wollen uns hier nicht in dogmatische Erörterungen darüber einlassen, wie es zu vereinigen, dafs dieselbe Wirkung, die Sammlung der Heiden gegen Jerusalem, welche hier Gott, in der Apocalypse 20, 8. dem Satan beigelegt wird, eine Erscheinung, welche sich bekanntlich in der Schrift öfter darbietet. Mufs auch das Böse Gott als Mittel dienen, seinen Weltplan zu realisiren, ist auch der Satan, der deshalb bei Hiob in dichterischer Darstellung unter den Engeln Gottes erscheint, sein, wenn gleich unfreiwilliger Diener, wie Assur die Zornesruthe in seiner Hand, Nebucadnezar sein Knecht genannt wird, kann er ohne Gottes Willen der Gemeinde Gottes, der beständigen Zielscheibe seiner Angriffe, kein Haar krümmen, vgl. Cap. 3., so zeigt es sich leicht, dafs der Widerspruch ein scheinbarer, ein solcher ist, der sich täglich wiederholt, ohne dafs man daran dächte, die eine oder die andere Seite des Gegensatzes hinwegzuleugnen. — Der Herr sammelt die Völker zum Gerichte, zunächst über Jerusalem,

dann über sie selbst. Parallel ist Ezechiel 39, 2.: „Der Herr führt den Gog aus dem äufsersten Norden, und führt ihn auf die Berge Israels, um ihn dort zu verderben". Das אֶל steht nicht etwa, wie Rosenmüller behauptet, für עַל, sondern es bezeichnet blofs die Richtung, nach welcher hin die Heiden gesammelt werden. Das Feindliche wird erst durch das Folgende: zum Kriege, ausgedrückt. Das: „es werden die Häuser geplündert, die Weiber geschändet", ist entnommen aus Jes. 13, 16. יְשֻׁסּוּ בָּתֵּיהֶם וּנְשֵׁיהֶם תִּשָּׁגַלְנָה. — Das Folgende übersetzen die Ausl. meist: „und ausziehen wird die Hälfte der Stadt in Gefangenschaft". Es findet sich aber hier eine Gelegenheit, einen sehr veralteten Fehler der Commentatoren und Lexicographen (vgl. selbst Ewald p. 315.) zu berichtigen. Es ist ganz unrichtig, dafs das גּוֹלָה, ein Wort, welches sich merkwürdiger Weise im Pentateuch nie findet, obgleich von der dadurch bezeichneten Sache so oft die Rede ist, und aufser Amos 1, 15. nur in den Schriften aus der exilischen Zeit, jemals Gefangenschaft bedeute. Schon die Form, das *Partic. femin.*, hätte gegen diese Annahme mifstrauisch machen sollen. Denn die Participialform kann nie *Nomina abstracta* bilden, vgl. Ewald p. 236. 237. Einen anderen Verdachtsgrund hätte die stehende Redensart יָצָא בַגּוֹלָה bilden sollen, vgl. aufser unserer Stelle Am. 1, 15., Jerem. 48, 7. 11. Denn wenn gleich das בְּ manchmal auch bei den *Verbis* der Bewegung steht, wenn die bewegte Sache an dem Orte, oder in dem Zustande verbleibt, so findet sich doch wohl nie eine solche Verbindung so regelmäfsig und stehend. Das Richtige ist Folgendes. Das הַגּוֹלָה, die Gefangene, bezieht sich auf die Personification des in die Gefangenschaft weggeführten Volkes, als eines Weibes, wie wir sie z. B. Jes. 47. constant durchgeführt finden. Es ist eine Fortsetzung dieses Tropus, wenn in dem Buche Esra an zahlreichen Stellen die Nachkommen der Weggeführten als בְּנֵי הַגּוֹלָה, Söhne der Gefangenen, bezeichnet werden. Denn dafs man nicht etwa,

wie gewöhnlich geschieht: Söhne der Gefangenschaft, erklären dürfe, erhellt schon aus Esr. 8, 35.: „Die aus der Gefangenschaft gekommen waren, die Söhne der Gefangenen, brachten Gott Brandopfer dar". Übersetzt man dort: die Söhne der Gefangenschaft, so entsteht eine leere Tautologie, vgl. auch 2, 1.: „Diefs sind die Söhne der Stadt, welche zurückkehrten aus der Gefangenen, die Nebucadnezar weggeführt hatte". Unter allen Stellen, welche Winer und Gesenius, *thes. s. v.*, für die Bedeutung Gefangenschaft anführen, ist scheinbar nur die eine 1 Chron. 5, 22. Allein auch dort kann man das עַד הַגּוֹלָה, da die Erklärung: *usque ad exilium*, so ganz unbegründet ist, sehr füglich übersetzen: „bis auf die Gefangene". Hiernach also bedeutet an unserer Stellte das בַּגּוֹלָה, *in captiva*, sich in ihrem Zustande befindend, als Gefangene. Die Gefangene, mit dem Artikel, wegen des Gegensatzes gegen den im Folgenden erwähnten, in der Stadt zurückgebliebenen Theil des Volkes. — Und der Rest des Volkes wird nicht ausgerottet werden aus der Stadt. Es findet hier ein deutlicher Gegensatz statt gegen das frühere durch die Babylonier ausgeführte Gericht über Jerusalem. Dort war der Vorzug der bei der ersten Deportation Zurückgebliebenen vor den Weggeführten nur scheinbar gewesen; es war ihnen nur eine Galgenfrist gewährt worden; hier soll er wahrhaft und dauernd seyn. Der Prophet spielt auf die betreffenden Stellen selbst im Ausdrucke an, vgl. Jerem. 29, 16.: „Denn also spricht der Herr zu dem Könige, der auf dem Throne Davids sitzt, und zu dem ganzen Volke, das wohnet in dieser Stadt, euren Brüdern, אֲשֶׁר לֹא יָצְאוּ אִתְּכֶם בַּגּוֹלָה, siehe, ich sende auf sie das Schwert und den Hunger und die Pest, und zerstreue sie in alle Reiche der Erde". 2 Regg. 25, 11.: וְאֶת יֶתֶר הָעָם הַנִּשְׁאָרִים בָּעִיר führte in die Gefangenschaft Nebusaradan. Der Ausdruck: er wird nicht ausgerottet werden aus der Stadt, ist gewählt mit Beziehung auf die im Pentateuch be-

ständig wiederkehrenden Formeln וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִיִּשְׂרָאֵל, oder כֶּעֱרַת יִשְׂרָאֵל, oder וְנִכְרַת מֵעַמָּיו. Die Wegführung der Hälfte in die Gefangenschaft war zugleich eine Ausrottung derselben aus der Stadt, aus der Theokratie, weil diese Wegführung als verdientes göttliches Strafgericht über sie erging *). Der dem Herrn treu gebliebene Theil des Volkes bleibt von diesem Strafgerichte verschont. Dafs von dieser Beziehung abgesehen, das: er wird ausgerottet aus der Stadt, nicht mit Winer durch: *ex urbe patria ejectus, in exilium actus est*, erklärt werden darf, versteht sich von selbst. Als Parallelstelle dem Sinne nach ist übrigens zu vergleichen Jes. 4, 3.: „Jeder, welcher übrig gelassen wird in Zion, und übrig bleiben in Jerusalem, der wird heilig genannt werden, jeder, der zum Leben angeschrieben ist in Jerusalem". Auch hier sind das: verschont geblieben seyn bei dem Strafgerichte Gottes, und das: ein wahres Mitglied seines Reiches seyn, Wechselbegriffe.

V. 3. Die Sichtung der Gemeinde Gottes ist nun vollendet, und der Herr kann dem Zuge seiner Liebe zu ihr folgend, ihr Rettung und Heil gewähren. — Und es zieht aus der Herr, und kämpft gegen jene Heiden, wie an seinem Kampfestage, am Tage der Schlacht. Das יָצָא ist ein kriegerischer *terminus technicus*, vgl. Jes. 42, 13.: „Der Herr wird wie ein Held ausziehen, wie ein Kriegsmann

*) Die Ausrottung aus der Theokratie, welche den Übertretern des Gesetzes gedroht wird, ist keineswegs auf die Todesstrafe zu beschränken, vgl. dagegen Esr. 7, 26., 10, 8., sondern, worauf schon der allgemeine Ausdruck führt, auf alles dasjenige zu beziehen, wodurch Gott je nach Verschiedenheit der Gröfse des Verbrechens entweder unmittelbar, oder mittelbar durch die von ihm eingesetzten Obrigkeiten seine ungehorsamen Unterthanen aus seinem Reiche ausschied. Die Richtigkeit dieser Bemerkung nach ihrem ganzen Umfange wird jede selbstständige Prüfung der Sache, die sich nicht durch J. D. Michaelis imponiren läfst, bewähren.

den Eifer erwecken". Hab. 3, 13.: „Du ziehst aus zum Heile des Volkes". Mehr als allgemeiner Gegensatz gegen die Ruhe, der sich der Herr zu überlassen scheint, so lange er seine Gemeinde ihren Drängern preisgibt, kommt das יָצָא vor an der für die unsrige — das Verhältnifs dieses Verses zum vorigen — sehr erläuternden Stelle, Jes. 26, 20. 21.: „Auf, mein Volk, gehe in deine Gemächer, verschliefse deine Thüren hinter dir. Warte nur ein wenig, bis der Zorn vorübergeht. Denn siehe, der Herr geht aus von seinem Orte, zu strafen den Frevel der Bewohner der Erde gegen ihn". Das נִלְחַם mit בְּ der Person, immer, gegen Jemanden streiten, vgl. zu v. 14. Die Übersetzung der LXX.: καὶ ἐξελεύσεται κύριος καὶ παρατάξεται ἐν τοῖς ἔθνεσιν ἐκείνοις, hat dazu gedient, den Theodoret u. Cyrill in ihrer falschen Beziehung der Weissagung auf die Zerstöhrung durch die Römer zu bestärken. Der erstere bemerkt: παρατάξεται δὲ, οὐκ Ἰουδαίων ὑπερμαχῶν, ἀλλὰ κατ' ἐκείνων στρατηγῶν. Das: wie am Tage seines Kämpfens, u. s. w., erklären die Ausleger meist: wie er zu kämpfen pflegte, und beziehen es auf alle Kämpfe, denen sich der Herr für sein Volk unterzog, vgl. z. B. Jos. 10, 10., Richt. 4, 15. 20., 1 Sam. 7, 10. Andere dagegen nehmen eine specielle Beziehung an auf den Kampf des Herrn gegen die Ägypter. So nach dem Vorgange des Chaldäers Hieronymus: „*Nunc egreditur et praeliatur, sicut in die certaminis, quando Pharaonem in mari submersit rubro, et pro Israelitico populo dimicavit*". Diese letztere Beziehung ist offenbar vorzuziehen. Denn auf ein einzelnes Ereignifs führt schon der Ausdruck: wie an seinem Kampfestage; das *suff.* bezieht sich ja auf den zusammengesetzten Begriff. Ein Kampf, eine Schlacht wird das Strafgericht des Herrn über die Ägypter ausdrücklich genannt, Exod. 14, 14. und 15, 3. ff. Und die Befreiung aus Ägypten ragt vor allen späteren so hervor, dafs sie als die Errettung κατ' ἐξοχὴν betrachtet, und die späteren Errettungen, um ihre Gröfse zu bezeichnen, mit ihr verglichen werden, ohne

sie durch nähere Bezeichnung aus der Masse der übrigen hervorzuheben, vgl. bes. Jes. 11, 11.: „Dann wird der Herr zum zweitenmale seine Hand ausstrecken" u. s. w. Unter den Waffen, mit denen der Herr streitet, werden hier nur Erdbeben und über die Feinde verhängte Fäulnifs genannt; ausführlicher ist in ihrer Schilderung Ezechiel, Cap. 38.

V. 4. Und es stehen seine Füfse an diesem Tage auf dem Ölberge, der vor Jerusalem liegt, östlich, und gespalten wird der Ölberg mittendurch, von Osten nach Westen, ein Thal sehr grofs, und es weicht die Hälfte des Berges nach Norden, und die Hälfte nach Süden. Es fragt sich, warum der Herr hier grade als stehend auf dem Ölberg erscheint. Die Antwort liefert hier das hinzugefügte: welcher vor Jerusalem liegt östlich. Denn diese Worte würden als bloíse geographische Notiz für die Zeitgenossen des Propheten, die den Ölberg beständig vor Augen hatten, ganz überflüssig gewesen seyn; sie können die Lage des Ölberges nur zu dem Zweck bezeichnen, um anzudeuten, dafs sie dem Herrn Veranlassung gegeben ihn zu seinem Standorte zu wählen. Der Ölberg lag vor und über Jerusalem; er gewährte den freiesten Überblick über die Stadt; von dort aus also ordnet der Herr den Kampf gegen die in ihr befindlichen Feinde, und trifft die Maasregeln zur Errettung der Seinen, von dort aus namentlich bahnt er, vor dem die Berge zerflieísen, ihnen einen Weg zur Flucht, damit sie nicht mit den gottlosen Heiden gerichtet werden. Ganz nichtig ist daher die Bemerkung von Burk: *„textus montem sic praecise et determinate describit, ut ne ad allegoriam dilabatur interpres"*. Dafs man sich die Theilung des Berges als durch ein Erdbeben geschehen zu denken hat, scheint aus v. 5. hervorzugehen. Das Erdbeben wird auch bei Jes. 29, 6. unter den Strafen genannt, welche der Herr über die Feinde Zions verhängt: „vom Herrn sollst du heimgesucht werden mit Donner und Erdbeben (רַעַשׁ), und lauter Stimme, mit Sturm und

Wind, und mit der Flamme verzehrenden Feuers". Die Stelle aber, welche der Prophet bestimmt vor Augen zu haben scheint, ist die Ez. 38, 19. 20.: „An dem Tage wird ein grofses Erdbeben seyn über das Land Israel. Und es erbeben vor mir die Fische des Meeres und die Vögel des Himmels, und die Thiere des Feldes, und alles Gewimmel, das auf der Erde wimmelt, und alle Menschen, die auf der Erde sind, und es werden zerstöhrt die Berge, und fallen die Hügel, und jede Mauer wird zur Erde fallen". Diefs Erdbeben, den Feinden Verderben drohend, ist den Gläubigen ein Signal zur Flucht. Denn sie fürchten mit den Heiden, in deren Mitte sie sich befinden, von dem göttlichen Gerichte verzehrt zu werden; wie ja unser Prophet die noch in Babylon befindlichen Exulanten zur schleunigen Flucht ermahnt, damit sie nicht von den ihr bevorstehenden Gerichten mit betroffen werden; vgl. 2, 10.: „Ha, ha entrinnet aus dem Nordlande", v. 11.: „Ha Zion errette dich, du Bewohnerinn der Stadt Babel". Und wie schon vor ihm Jeremias dasselbe gethan Cap. 51, 6.: „Fliehet aus Babel und errettet ein jeder seine Seele, damit ihr nicht vernichtet werdet ein jeder um seiner Missethat willen; denn es ist die Zeit der Rache für den Herrn; er vergilt ihr den Lohn". — Während nun also in den Gläubigen das Verlangen nach Flucht sich regt, öffnet der Herr durch dasselbe Erdbeben, welches den Feinden Verderben bringt, den Weg zu derselben. Wer, wie hier, wo wahrhaft *periculum in mora* war, aus Jerusalem durch schleunige Flucht sich retten wollte, dem bot der das Thal Josaphat begrenzende Ölberg, den David bei seiner Flucht übersteigen mufste (vgl. 2 Sam. 15, 30.), ein nicht unbedeutendes Hindernifs dar. Diefs wurde weggeräumt, indem der Herr den Ölberg spaltete; durch die Verlängerung des Thales Josaphat ergofs sich die fliehende Menge der Gläubigen, und nun, nachdem sie aufserhalb des Bereiches der göttlichen Strafgerichte waren, entluden sich diese unaufhaltsam und gewaltig über die Feinde Gottes, wie früher über Sodom, als Loth Zoar erreicht hatte.

Dafs die ganze Darstellung eine bildliche ist, dafs der Grundgedanke, die Rettung der Gläubigen und der Untergang der Feinde, nur aus den örtlichen Verhältnissen Jerusalems mit Fleisch und Blut bekleidet wird, liegt so am Tage, dafs wer es nicht ohne weiteren Beweis sieht, schwerlich einer Überführung durch einen weiteren Beweis fähig ist. — In Bezug auf die Art und Weise der Theilung des Berges, finden sich bei mehreren Auslegern, namentlich bei Theodoret und Cyrill, die durch die falsche Übersetzung der LXX. irregeleitet wurden, und bei Hieronymus, dessen Worte Rosenmüller mittheilt, ohne weitere Bemerkung, und also ohne zu merken, dafs sie den Text nicht aufhellen, sondern verdunkeln, bedeutende Irrthümer. Sie nehmen fälschlich eine vierfache Theilung an. Theodoret: *εἶτα λέγει, ὅτι διαιρεθήσεται τετραχὰ τὸ ὄρος, ὡς τὸ μὲν κατ' ἀνατολὰς, τὸ δὲ κατὰ δυσμὰς, τὸ δὲ κατὰ βορρᾶν, τὸ δὲ κάτα νότον χωρῆσαι.* Allein es ist nur von einer einfachen Theilung des Berges die Rede, bei der, ungefähr wie früher bei der Theilung des Jordan, die eine Hälfte nach Norden, die andere nach Süden weicht, und so von Westen nach Osten, von Jerusalem aus nach dem Jordan zu, ein grofses Thal entsteht. Das מֵחֲצִיוֹ wird richtig von Mark erklärt: *„non ab hoc, aut illo latere, aut parte extrema tantum, neque in plures partes, quam duas, sed medius in duas fere aequales"*. Das: „nach Osten und nach Westen", zeigt nicht etwa die Richtung an, nach der die beiden Hälften sich zurückziehen, sondern die Richtung, welche der Einschnitt nimmt; der Berg wird nicht der Länge, sondern der Breite nach gespalten. Veranlassung zu der falschen Auffassung hat die Nichtbeachtung des מִן in מֵחֲצִיוֹ gegeben. Zuletzt wird noch angegeben, wohin die beiden Hälften sich zurückgezogen, nicht etwa nach Westen, denn dann würde das Wunder den Gläubigen nichts geholfen haben, sondern nach Norden und Süden. Das גֵּיא, die seltenere Form statt der gewöhnlichen גַּיְא, vgl. Ewald p. 453., braucht man hier nicht etwa mit den

meisten Auslegern als *Accus.*: zu einem Thale, zu nehmen, sondern es kann füglich *Nominat.* seyn, Apposition zu dem in dem vorhergehenden *implicite* liegenden *Nomen:* Rifs, Spaltung.

V. 5. Und ihr flieht in mein Bergethal; denn das Bergethal wird reichen bis Azel, wie ihr geflohen seyd vor dem Erdbeben in den Tagen des Usias, des Königs von Judah, und es kommt der Herr mein Gott, alle Heiligen mit dir. Das וְנַסְתֶּם גֵּיא־הָרַי, nicht etwa mit Mark: *per vallem*, sondern: *ad vallem.* Das כִּי, welches die erstere Erklärung zu begründen scheint, erklärt sich bei der allein sprachlich gerechtfertigten zweiten daraus, dafs Niemand an die Flucht in das Thal Josaphat denken würde, so lange dasselbe von Bergen eingeschlossen war. Die Verlängerung des Thales gibt demnach den Grund der Flucht an. — Das Bergethal des Herrn, das Thal Josaphat, vgl. p. 65. ff., nicht etwa blos das Thal zwischen den beiden Hälften des Ölberges, das hier nur als Verlängerung des Thales Josaphat in Betracht kommt. Die falsche Punctation וְנִסְתַּם, statt וְנַסְתֶּם, wie sie sich in mehreren Handschriften findet, und aus der die Übersetzung des Chaldäers: *et obturabitur*, und die der LXX., und des *Symm.*: καὶ ἐμφραχθήσεται φάραγξ ὀρέων μου, hervorgegangen, verdient nicht, dafs wir bei ihr verweilen. Sie gibt so gut wie gar keinen Sinn, und vermag namentlich das folgende כִּי nicht zu erklären. — Denn das Bergethal wird bis Azel reichen. Das אָצַל wird hier von den alten Überss. als *Nom. propr.* genommen, mit Ausnahme des Symm. und des Hieronymus, welche es durch *proximus* wiedergeben. Cyrill bemerkt: κώμη δὲ αὕτη πρὸς ἐσχατιαῖς, ὡς λόγος, τοῦ ὄρους κειμένη. Fast alle Ausleger aber, welche das אָצַל auch als *Nom. prop.* auffassen, haben eingesehen, dafs es hier nicht als nackte geographische Bezeichnung, sondern mit Rücksicht auf seine appellativische Bedeutung stehen müsse, wie dieſs auch aus der ganzen Beschaffenheit der Schilderung

unwidersprechlich hervorgeht. In der Bestimmung dieser Bedeutung weichen sie aber sehr von einander ab. Dieſs würde nicht der Fall seyn, wenn man die Stelle Mich. 1, 11. schärfer ins Auge gefaſst hätte. In einer Schilderung, worin mehrere *Nomm. propr.* mit stets nachfolgender Anspielung auf ihre appellative Bedeutung gesetzt werden, sagt dort der Prophet, indem er beschreibt, wie das göttliche Strafgericht von Stadt zu Stadt unaufhaltsam fortschreitet, bis es Jerusalem erreicht hat: „Die Klage von Beth Haezel wird euch entziehen ihren Stillstand (wird euch nicht den Stillstand der Klagege währen, wie man dieſs nach der Etymologie des Namens der Stadt erwarten sollte). Denn auch (das weiterliegende) Maroth wird Schmerz empfinden. Denn Übel kommt herab vom Herrn auf Jerusalem". Nach dieser Stelle nun muſs Beth Haezel eine Stadt nicht weit von Jerusalem seyn, und das Haus des Stillstandes bedeuten, eine Bedeutung, die sich von der gewöhnlichen des *Verbi* אָצַל, bei Seite legen, mit Leichtigkeit ableitet, während die von Gesenius, thes. s. v. בֵּית, angenommene: *domus radicis firmae*, im Hebräischen Sprachgebrauche gar nichts für sich hat, da auch das אָצִיל *nobilis*, nicht mit ihm durch *radicatus*, sondern, wie schon die Vergleichung des *Nom. prop.* Azaljah zeigt, durch *sepositus* zu erklären ist. Sehen wir nun auf die Form des *Nom. prop.* an unserer Stelle, so zeigt es sich, daſs das אָצַל, in *Pausa* אָצָל, nach derselben nur: stillstehend, aufhörend, bezeichnen kann, vgl. Ewald p. 231. So soll also das Thal bis an einen Ort reichen, der den Fliehenden wirklich gewährt, was sein Name verheiſst, das Aufhören der Gefahr, weil sie, zu ihm hin gelangt, auſserhalb des Bereiches der göttlichen Strafgerichte sind. Ob dieser Ort derselbe sey, wie der bei Micha erwähnte, läſst sich nicht verneinen, da das Beth bei den *Nom. propr.* häufig ausgelassen wird, vgl. Gesen, thes. p. 193., und auch ähnliche Abweichungen in der Form der *Nom. propria*, wie Ezel und Azel, sonst nicht selten vorkommen, aber auch nicht mit Sicherheit

bejahen, weil die Lage des Ortes an beiden Stellen nicht näher bestimmt wird, nur dafs er nach Sacharjah östlich von Jerusalem, jenseit des Ölberges gelegen haben mufs. — Und ihr flieht, nämlich aus Furcht nicht mit den Feinden Gottes von der beim Erdbeben sich öffnenden Erde verschlungen zu werden, vgl. Num. 16, 34.: „und ganz Israel, die um sie waren, flohen; denn sie sprachen: dafs uns nicht die Erde verschlinge". — Das Erdbeben zur Zeit des Königs Usias wird nicht in den historischen Büchern, sondern nur Am. 1, 1. erwähnt. Die Art, wie der Prophet davon redet, das: in den Tagen, sowohl, wie das hinzugesetzte: des Königs von Judah, vorbeugend, dafs Niemand den Usias für einen König von Israel halte, zeigt, dafs der Prophet in einer, von der verglichenen Begebenheit weit entfernten Zeit lebte. Zwar meint Hitzig l. c., Alles erkläre sich vollkommen aus der breiten Schreibart des Verf., allein es ist ihm nicht gelungen, ein einziges standhaltendes Beispiel ähnlicher überflüssiger Breite beizubringen. — Und es kommt der Herr, mein Gott, alle Heiligen mit dir. Es ist hier die Rede von einem andern Kommen des Herrn, wie das in v. 3. beschriebene zum Gerichte über die Feinde. Nachdem der Herr die Seinen errettet hat, kommt er, um auf der verherrlichten Erde bei ihnen zu wohnen. Von diesem süfsen Anblick wird der Prophet so ergriffen, dafs er die Feinde für eine Zeitlang ganz aufser Augen läfst und ihre Bestrafung erst später nachholt. Das: mein Gott, erklärt sich daraus, dafs der Prophet, indem er den Herrn in der herrlichsten Offenbarung seiner Gnade herannahen sieht, von lebhafter Freude ergriffen wird, dafs dieser Gott sein Gott ist. Das *suff.* in עִמָּךְ ist nicht etwa, mit mehreren Jüd. Ausll. und Drusius, auf Jerusalem zu beziehen, aufser mehreren andern Gründen, schon aus dem einfachen, weil dann das *suff. fem.* stehen würde, sondern auf den Herrrn, an den der Prophet, ihn in der inneren Anschauung schon als gegenwärtig erblickend, nicht mehr zufrieden von ihm in der dritten Person zu reden, in

triumphirendem Affecte, in jubelndem Entzücken, daſs der lang Vermiſste und Ersehnte endlich angekommen, die Anrede richtet. — Unter den קְדוֹשִׁים verstehen zahlreiche Ausleger die Engel, Andere, wie Mark, die Heiligen, die Gemeinde Gottes auf Erden, Andere, wie Vitringa, zu Apoc. 15, 3. beide, *sancti tam angeli, quam homines.* Die Entscheidung ist schwierig. Für die erste Erklärung spricht aber das: „er kommt aus den heiligen Myriaden", der Engel, Deut. 33, 2., und noch mehr das: „alle seine Heiligen sind in deiner Hand", v. 3.: sie stehen dir zu Dienste, dienen deinem Heile, o Israel; dann auch Matth. 25, 31. ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ, καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ. Marc. 8, 38. ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων. Apoc. 19, 14.

V. 6. Und es geschieht an diesem Tage, nicht wirds Licht seyn, das Kostbare wird gering werden. Der Prophet schildert hier den Übergang von der tiefsten Finsterniſs, wie sie das Strafgericht über die Feinde des göttlichen Reiches und die Wehen der neuen Welt begleitet, bis zu dem glänzendsten Lichte, wie es die gewordne neue Welt bestrahlt, zuerst gänzliche Dunkelheit, in unserem Verse, dann eine trübe Mischung von Licht und Finsterniſs, endlich helles Licht, v. 7., analog der ersten Schöpfung, wo zuerst Dunkelheit das Chaos bedeckte, dann durch die am ersten Tage geschaffene Lichtmaterie ein Dämmerlicht entstand, bis, nachdem sich die Lichtmaterie in den am dritten Tage erschaffenen Himmelskörpern concentrirt hatte, vollkommene Helle entstand. — In dem zweiten Gliede findet eine Verschiedenheit der Lesart statt. Das Kthib ist zu punctiren יִקְפָּאוּן, als das *Fut.* von קָפָא; die Randlesart ist וְקִפָּאוֹן. Was nun zuerst die letztere betrifft, so wird sie von den meisten Auslegern, nach dem Vorgange der Alexx. (καὶ ψύχος καὶ πάγος) erklärt durch: Kälte und Frost: es wird kein Licht seyn, (aber es wird seyn) Kälte und Frost. Sie nehmen entweder das יְקָרוֹת gradezu als gleichbe-

deutend mit קָרוֹת, *frigora*, mit Berufung darauf, dafs Prov. 17, 27. für das וְקַר רוּחַ des Textes die Randlesart יְקַר רוּחַ in demselben Sinne habe, oder sie behaupten, dafs statt יְקָרוֹת gelesen werden müsse וְקָרוֹת. Allein diese ganze Erklärung hat nicht weniger als Alles gegen sich, und es ist daher äusserst zu verwundern, wie sie sich den Beifall bei weitem der Mehrzahl der Ausleger erwerben konnte. Dafs ein so häufig vorkommendes Wort, wie das יָקָר, hier auf einmahl in einer ganz neuen Bedeutung stehen soll, ist höchst unwahrscheinlich; die Randlesart Prov. 17, 27. gilt als Beweis nicht mehr und nicht weniger, als eine Jüdische Conjectur à la Houbigant, wie dieſs ja die meisten Randlesarten sind, gelten kann; die Verwandelung des יְקָרוֹת in וְקָרוֹת bleibt so lange willkührlich, als nicht eine gänzliche Unmöglichkeit, die Textesles-art zu erklären, nachgewiesen werden kann; das angebliche *Nomen* קְפָאוֹן kommt nirgends vor, und auch seine Existenz angenommen, würde die Bedeutung, wofür die Sprache andere Wörter hat, noch nicht gesichert seyn; die Construction, die Ergänzung des יִהְיֶה ohne die Negation, ist hart. Und was die Hauptsache ist, von Kälte und Frost kommt in allen parallelen Stellen der Propheten nichts vor; sie passen zudem gar nicht in unsere Schilderung, in der durchgängig nur von Licht und Finsterniſs die Rede ist, vgl. v. 7., so dafs auch das zweite Glied, wie das erste, eine Schilderung der Dunkelheit enthalten muſs. Und was hat denn diese, so zahlreichen Schwierigkeiten unterliegende Erklärung für eine äuſsere Auctorität für sich? So gut wie keine; denn da die Randlesart sehr häufig, ja fast durchgängig, auch da, wo sie sich auf den ersten Anblick empfiehlt, aus bloſser Conjectur hervorgegangen ist, da die Dunkelheit unserer Stelle, wie schon der Beifall zeigt, den die Ausleger der Randlesart gezollt haben, reizen muſste, eine solche zu wagen, da die Verschiedenheit des *Genus* zwischen dem *Nomen* und dem *Verbum* in der Textesles-art, eine Berechtigung zu ihr zu gewähren schien, wie könnte wohl die

Randlesart für uns hier eine weitere Bedeutung haben, wie die einer Jüdischen Conjectur, deren erster Ursprung vielleicht in der Alex. Version zu suchen ist, welche zu errathen strebte, was sie nicht verstand? Wenden wir uns nun zu den verschiedenen Erklärungen der Texteslesart. Ch. B. Michaelis erklärt: „*Claritates enim, si quae per vices existent, condensabuntur, atque in spissas mox tenebras transibunt*". Diese Erklärung ist schon aus dem einen Grunde verwerflich, weil sie das יְקָרוֹת in einer ganz unerwiesenen Bedeutung nimmt. Das יֶקֶר bedeutet nie etwas anderes, als kostbar, herrlich, nicht einmal glänzend, wie man fälschlich aus Hiob 31, 26. schliefst, viel weniger *claritates*. Das יְקָרוֹת kann also nichts anderes bedeuten, als *res pretiosae*, Kostbarkeiten. Weit begründeter ist die Erklärung des scharfsinnigen De Dieu, crit. sacr. p. 305.: „*Non erit lux; pretiosa concrescent. Pretiosa vocat coelum, solem, lunam, caeteras stellas, aërem, terram, aquam, quae vere sunt pretiosissima mundi. Haec concrescent in consummatione seculi, quum* στοιχεῖα καυσούμενα λυθήσονται, et οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται, 2 Petr. 3, 10. 12. *illa soluta inter se coibunt et veluti in massam unam coalescent. — Hinc sequitur, lucem nullam fore, quia, quae lucem praebent, aliis erunt involuta*". Diese Erklärung hat jedoch das gegen sich, dafs der nach ihr in der Stelle liegende Gedanke den alttestamentlichen Parallelstellen, welche grade bei Sacharjah von so grofser Bedeutung sind, fremd ist. Sie reden, wenn sie entweder, wie Sacharjah, das letzte grofse Gericht beschreiben, oder wenn sie bei der Schilderung niederer Strafgerichte die Bilder von demselben entnehmen, immer von der Verfinsterung der Sonne, des Mondes und der Sterne, nie von einer Dunkelheit, welche aus der Verwandlung alles Geschaffenen in ein neues Chaos entstehen würde. Und dieser Gedanke ist bei ihnen so durchgängig, so vorherrschend, dafs wir uns sehr wündern müfsten, wenn wir ihn hier nicht wiederfänden. vgl.

Jo. 2, 10.: „vor ihm erzittert die Erde; es erbeben die Himmel, die Sonne und der Mond trauern und die Sterne ziehen ein ihren Glanz". Ebenso 4, 4., 3, 4.: „die Sonne wird verwandelt werden in Finsternifs, und der Mond in Blut". Ez. 32, 7.: „und ich bedecke den Himmel, und mache trauren seine Sterne, die Sonne werde ich verhüllen mit Gewölk, und der Mond wird sein Licht nicht leuchten lassen". V. 8.: „alle Lichter am Himmel werde ich trauren lassen über dich, und ich gebe Finsternifs über dein Land". Jes. 13, 10.: „Denn die Sterne des Himmels und ihre Orionen werden nicht leuchten lassen ihr Licht; dunkel ist die Sonne bei ihrem Aufgehen, und der Mond läfst nicht leuchten seinen Schein". Am. 8, 19. — Diesen Stellen angemessen nun fassen wir das יְקָרוֹת, Kostbarkeiten, als Bezeichnung der leuchtenden Himmelskörper, mit um so mehrerem Rechte, da Hiob l. c. der Mond als kostbar, prächtig wandelnd, יָקָר הֹלֵךְ bezeichnet wird, und übersetzen *res pretiosae viles evadent*, die Himmelskörper werden ihre schönste Zier, das Licht, verlieren. Die Grundbedeutung des *Verbi* קָפָא ist die des Zusammenziehens; davon geht denn 1. die des Gerinnens, und 2. die der Verringerung und Verschlechterung aus. Im Arab. ist قَفَّ *contracta, corrugata fuit res.* Im Talmud קפא (vgl. Buxtorf c. 2084.), *allevare, leve reddere*, קְפוּי, *leve, vile, vilis pretii*, in der Glosse des Talmud durch קל erklärt. In der Bedeutung des Zusammenziehens, der Verringerung, findet sich das *Verbum* auch Exod. 15, 8. Aus der gegebenen Erklärung löst sich denn auch die Schwierigkeit der scheinbaren Disharmonie des Genus. Es ist eine einfache *Constructio ad sensum*, da Sonne, Mond und Sterne *masculina* sind. Man braucht sich daher gar nicht einmal auf die äufserst seltenen Fälle zu berufen, wo, wie Jes. 49, 11., eine *enallage generis* stattfindet, für die sich kein Grund anführen läfst.

V. 7. Und seyn wirds: ein Tag, er wird bekannt seyn dem Herrn, nicht Tag und nicht Nacht, und zur Zeit des Abends wirds Licht werden. Dafs man die ersten Worte so construiren müsse, wie wir gethan, erhellt aus der Art und Weise des Gebrauches des וְהָיָה bei der ersten und bei der dritten Stufe, und überhaupt in unserer ganzen Weissagung, so dafs man nicht mit den meisten Auslegern gradezu übersetzen darf: *erit dies unus*, vielmehr das יִהְיֶה nach יוֹם hinzudenken, oder, richtiger, aus dem וְהָיָה herausnehmen mufs. Das אֶחָד, *unus*, soll hier nach den meisten Auslegern *singularis*, *eximius* bedeuten. So Ch. B. Michaelis: „*prorsus singularis, et qui parem vix habiturus est, idque ratione ingruentis tum caliginis et calamitatis, tum lucis et auxilii divini*". Allein diese Bedeutung ist hier ebenso wenig passend, wie sie überhaupt erwiesen ist. Sie findet sich zwar im Arabischen, nicht aber im Hebräischen Sprachgebrauche; denn die einzige Stelle, die man hier dafür anführt, Ez. 7, 5., ist zu übersetzen: „siehe es kommt ein böses Böses". Das Richtige sah schon Coccejus: „*unus dies, tempus non longum*". Als Bezeichnung der verhältnifsmäfsig kürzesten Zeitfrist begegnete uns das: ein Tag, schon Cap. 3, 9., so wie als Bezeichnung einer verhältnifsmäfsig kurzen, das: ein Monat, Cap. 11, 8. Die Zeiten, im Verhältnifs zu denen die der Mischung von Finsternifs und Licht, als sehr kurz bezeichnet wird, sind die der vollkommenen Finsternifs und die des vollkommenen Lichtes. Das: „er wird bekannt seyn", oder „er ist bekannt", bezieht sich nicht etwa, wie ähnliche Ausdrücke Mat. 24, 36., Marc. 13, 32., allein auf die Zeit der Erscheinung dieses Tages, sondern vielmehr vorwiegend auf seine Beschaffenheit. Richtig Burk: „*solus dominus plene planeque sciet, quae ejus diei sit ratio*". Das: „nicht Tag und nicht Nacht", erklärt Mark treffender, als er es selbst weifs, da er zwischen dieser und mehreren andern unhaltbaren Erklärungen schwankt: „*ut ob mixturam quandam lucis diei*

et tenebrarum noctis, nec illius, nec hujus nomen conveniat isti tempori, sed sit instar diluculi aut crepusculi cujusdam". — Das: „am Abend wird es Licht werden", erläutert sich aus dem Gegensatze Am. 8, 9., „Und an dem Tage, spricht der Herr, lasse ich die Sonne am Mittag untergehen, und bringe Finsterniſs über die Erde am Tage des Lichtes". So wie es dort dunkel wird, wo man das hellste Licht besafs und erwartete, so wird es hier hell zu der Zeit, wo man nichts als Finsterniſs erwartet, wo ein aus Finsterniſs und Licht gemischter Tag zu Ende ist, und nun, nach dem natürlichen Laufe der Dinge, die ganz dunkle Nacht einzubrechen scheint.

V. 8. Und es geschieht an diesem Tage, ausgehen werden lebendige Wasser aus Jerusalem, ihre Hälfte zum östlichen Meere, und ihre Hälfte zum westlichen Meere, im Sommer und im Winter wird's seyn. Das östliche und das westliche Meer, das todte und das mittelländische, stehen hier nur als die *termini ad quem* des Laufes der lebendigen Wasser, anders wie bei Ezechiel Cap. 47., wo das Meer durch diese Wasser verbessert wird. Durch die Wahl dieses *terminus* deutet der Prophet an, dafs das Wasser das ganze gelobte Land, welches östlich vom todten, westlich vom Mittelmeer begrenzt wurde, durchziehen werde. Zu welchem Zwecke, dieſs zeigt die Parallelstelle Jo. 4, 18.: „Und es wird geschehen zu dieser Zeit, es werden triefen die Berge von Most, und die Hügel werden flieſsen von Milch, und alle Bäche Judahs werden flieſsen von Wasser, und ein Quell geht aus vom Hause des Herrn, und wässert das Akazienthal". Wie man auch hier das Akazienthal näher bestimmen mag, so viel steht fest, dafs es ein trockener, unfruchtbarer Ort ist, die Bestimmung des Wassers daher, das durch Wassermangel unfruchtbare Land fruchtbar zu machen, und zugleich dem Durstenden zu jeder Zeit einen erfrischenden Trunk zu gewähren, wie dieſs auch durch das Vorhergehende, welches lauter Überfluſs statt des Mangels, lauter Fruchtbarkeit

statt der Unfruchtbarkeit ankündigt, bestätigt wird. Fragen wir nun nach dem Sinne dieser Darstellung, so wird wohl Niemand der für des Urhebers ganze exegetische Manier characteristischen Erklärung von Grotius beistimmen: „*aquaeductus fient egregii, ut in alta pace*", die sich jedoch mit andern Sonderbarkeiten, die er zu diesem Cap. vorbringt, den Rang streitig macht, wie er z. B. unter dem auf dem Ölberge Stehenden, den Bacchides versteht, der von dort aus die Belagerung commandiren soll, zu der Spaltung des Berges bemerkt: „*multa humus egeretur, ita ut hiet mons in magna sui parte*", u. s. w. Ist nun aber die Darstellung eine bildliche, so fragt es sich, was das Bild bedeute. Hier kann aber gar kein Zweifel seyn. Das Wasser, sowohl das aus den Wolken herabkommende, wie das der Quellen, Bäche und Flüsse, ist, wo die Begränzung des Vergleiches auf ein Specielles nicht ausdrücklich angezeigt wird, immer Bild der göttlichen Segnungen in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Fülle, welche die dürre und durstige Wüste der menschlichen Bedürftigkeit erquicken. Dieſs wird sich aus der Anführung mehrerer der Hauptstellen ergeben. Die Verlassenheit von Gott, die Entbehrung seiner Gnaden und Segnungen, erscheint als Wassermangel z. B. Jes. 41, 17.: „Die Leidenden und Armen suchen Wasser und es ist nicht da; ihre Zunge verschmachtet vor Durst; ich der Herr will sie erhören, ich der Gott Israels sie nicht verlassen". Noch näher aber gehören hierher Stellen wie Jes. 44, 3.: „Ich will Wasser gieſsen auf das Durstige und Ströme auf das Dürre, ich will gieſsen meinen Geist auf deinen Saamen, und meinen Segen auf deine Nachkommen". Das: „meinen Segen", ist hier das Ganze der Substanz des Bildes; das: „meinen Geist" ein Theil derselben, und man darf nicht, um beide Ausdrücke ganz gleichbedeutend zu machen, entweder mit einigen Auslegern dem רוּחַ eine falsche Bedeutung beilegen, noch mit andern das בְּרָכָה beschränken wollen. 41, 18.: „Ich öffne auf den Hügeln Ströme, in den Thälern

Quellen, und mache die Wüste zum Wasserteiche, und das dürre Land zum Wasserbrunnen. Ich will geben in der Wüste Cedern" u. s. w. 30, 25.: „Und es werden auf jedem hohen Berge, und auf jedem hohen Hügel Wasserströme seyn, am Tage der grofsen Schlacht, da die Thürme fallen". Ez. 34, 26.: „Ich gebe sie, und die Umgebungen meines Hügels zum Segen, und lasse den Regen herabkommen zu seiner Zeit", vgl. noch Jes. 43, 20., 44, 8., 48, 21., 49, 10., 58, 11. Es fragt sich nun aber ferner, warum der Prophet das Wasser, das Bild der göttlichen Segnungen, von Jerusalem ausgehen läfst. Die Antwort ist, unter dem Bilde des Mittelpunktes der streitenden Kirche unter dem A. B., des Ortes, welchen der Herr durch seine vorbildliche Gegenwart im Tempel verherrlichte, erscheint dem Propheten hier der Mittelpunkt der triumphirenden Kirche, der Ort, wo der Herr, wenn er mit seinen Heiligen gekommen, seine Wohnung aufschlägt, vgl. v. 6. 2, 15., seine Ruhe, Jes. 11, 10. Von Jerusalem gehen also die Wasser insofern aus, als hier der Sitz des Herrn, der Ort ist, von wo aus er seine Gnadengaben unter seine Unterthanen austheilt. Diefs erhellt noch deutlicher aus der Vergleichung der Parallelstellen; nach Joel und Ezechiel geht das Wasser aus von dem Tempel; nach Apoc. 22, 1. von dem Stuhle Gottes und des Lammes. — Steht nun Jerusalem hier zur Bezeichnung seines Gegenbildes, so mufs dem entsprechend, der ganze Umfang des Jüdischen Landes, über den sich der Quell ergiefst, dasjenige bezeichnen, was sich zu dem verherrlichten Jerusalem verhält, wie dieser zu dem vorbildlichen, den ganzen Umfang des verherrlichten Gottesstaates, der sich ja nach v. 9. und nach der constanten Verkündung aller übrigen Propheten, über die ganze Erde erstrecken soll. Die ganze Erde also soll mit dem Strome der göttlichen Segnungen getränkt werden, Ps. 36, 6. — Die letzten Worte: im Sommer und im Winter wird's seyn, bezeichnen die Beständigkeit der göttlichen Segnungen, im Gegensatze,

theils gegen die Unbeständigkeit aller menschlichen Güter und Gaben, theils gegen die häufigen Unterbrechungen dieser göttlichen Gaben selbst in dem Zeitalter der streitenden Kirche, wo der Herr oft sein Angesicht verbergen mufste, um die aus Heiligen und Profanen gemischte Gemeinde durch sichtende Strafgerichte zu säubern, während nun, wo die ganze Gemeinde aus Gerechten besteht, wo kein Cananiter mehr im Hause des Herrn ist, kein Bann mehr seyn wird. Hieronymus erklärt: „*ut nec gelu constringantur hyeme, nec aestatis nimio fervore siccentur?*" Allein die Vergleichung der Parallelstellen zeigt, dafs der Prophet hier nur das letzte im Auge hat, dafs der Winter hier genannt wird als die Zeit, wo auch andere Bäche Wasser in Überfluſs geben. Hiob Cap. 6, 16 — 18. vergleicht seine Freunde mit Bächen, die im Winter anschwellen, und Überfluſs an Wasser haben, im Sommer aber, wenn man ihres Wassers am meisten bedarf, versiegen, und also die auf sie gesetzte Hoffnung der Wanderer schmerzlich täuschen. Jes. Cap. 58, 11. stellt die göttliche Gnade, und diejenigen, welche sich im Besitze derselben befinden, unter dem Bilde eines Wasserquells dar, dessen Wasser nicht lügen.

V. 9. Und seyn wird der Herr zum Könige über das ganze Land; an diesem Tage wird der Herr nur Einer seyn und sein Name nur Einer. Das עַל־כָּל־הָאָרֶץ übersetzen die Ausleger fast allgemein: über die ganze Erde. Wirklich kann auch gar kein Zweifel seyn, dafs der Sache nach diese Erklärung richtig, dafs hier die Rede ist von einer Ausdehnung der Herrschaft des Herrn über alle Geschlechter der Erde, im Gegensatze gegen die frühere Beschränkung auf ein einzelnes Volk, vgl. Cap. 9, 9. 10. Ps. 72, 8 — 11. Ps. 2. Dan. 2, 35. u. s. w. Nichts desto weniger aber müssen wir mit Rückert die Übersetzung: über das ganze Land vorziehen. Denn v. 8. hatte sich dem Propheten das

neue Gottesreich unter dem Bilde des früheren dargestellt, v. 10. findet sich dieselbe Darstellungsweise; und es ist gewifs gewaltsam, anzunehmen, dafs das כָּל־הָאָרֶץ hier in einer andern Bedeutung stehe, wie dort so unmittelbar nachher. Mit Recht bemerkt Mark: „*non agitur heic de regno naturae et providentiae communis; — sed de regno speciali gratiae, — quale habuit deus olim in Israel*". Der Herr ist der natürliche König des ganzen menschlichen Geschlechtes; aber durch den Sündenfall wurde dieſs Verhältnifs getrübt; er bildete den Anfangspunkt einer Reihe von Empörungsversuchen, welche damit endeten, dafs beinahe alle seine Unterthanen ihm den Gehorsam aufkündigten, und sich andere Herren und Könige im Himmel und auf Erden nach ihres Herzens Gelüsten wählten. Der Herr, dem es ein Leichtes gewesen, durch ein Wort seiner Allmacht seine ungetreuen Unterthanen zu vernichten, wollte nach seiner Liebe nicht dieſs, sondern ihre freiwillige Rückkehr zum Gehorsam; weil das Ganze noch nicht reif war, so begann er damit, das natürliche Verhältnifs unter einem einzelnen Volke wiederherzustellen; mit Christi erster Erscheinung begann die Ausführung des Planes, dem die specielle Theokratie nur zum Mittel gedient hatte; seine Vollendung wird mit seiner Wiederkunft in Herrlichkeit eintreten, wenn alle Widerstrebende entweder durch seine Gnade aus seinen Gegnern zu seinen Knechten geworden, oder durch seine Strafe aus seinem die ganze Erde umfassenden Reiche ausgetilgt worden sind. Merkwürdig ist in dieser Beziehung besonders Ps. 22, 28. 29.: „Es werden eingedenk seyn und zum Herrn zurückkehren alle Enden der Erde; es werden sich niederwerfen vor dir alle Geschlechter der Heiden. Denn dem Herrn ist die Herrschaft, er herrscht unter den Heiden". Dafs sich alle Heiden dereinst wieder dem Herrn unterwerfen werden, wird hier darauf begründet, dafs er ihr rechtmäfsiger und natürlicher König sey, das jetzige Verhältnifs zu ihm ein unnatürliches, was daher

keinen Bestand haben könne. Das: „Der Herr wird Einer seyn und sein Name Einer", wird treffend von a Lapide erklärt: „*Jam in orbe multi habentur et nominantur dii, — sed tempore illo unus ab omnibus gentibus coletur et nominabitur deus*". Das: „der Herr wird nur Einer seyn", erläutert sich aus dem Arabischen, wo die Götzendiener den stehenden Namen المشركون, *qui deo socios addunt*, führen. Das: „sein Name" u. s. w., ist mannigfach mifsverstanden worden. Es erklärt sich daraus, dafs alle Namen der Götzen, weil diese אֱלִילִים, *non entia*, sind, er allein Gott, die Heiden aber mit ihnen Gott bezeichnen wollen, in gewissem Sinne als verschiedene Benennungen des wahren Gottes betrachtet werden können. Ganz analog ist es, wenn im zweiten Theile des Jesaias die Bemühungen der Götzenbildner durchgängig als Versuche dargestellt werden, Gott abzubilden, und auf diese Grundlage hin ihre Thorheit dargethan. Es liefse sich denken, dafs der Prophet hier durch seine Zeitverhältnisse veranlafst wurde, es so hervorzuheben, dafs zu jener Zeit der Name des Herrn nur Einer seyn werde. Die Edicte der Persischen Könige, wie sie in den Büchern Esra und Nehemia vorliegen, machen es höchst wahrscheinlich, dafs die zur Religionsmengerei sehr geneigten Perser bereit waren, ihren Gott Ormuzd und den Gott Israels, für eine und dieselbe Gottheit, nur nach Namen und nach Offenbarungsweise verschieden, zu erklären, ohne dafs dadurch weiter etwas gewonnen wurde, weil sie natürlich meinten, jedes Volk müsse bei seinem Namen bleiben, und sich an die ihm zu Theil gewordene Offenbarungsweise, die ja von dem Namen nicht abgetrennt werden kann, halten.

V. 10. Wandeln wird sich alles Land, wie die Ebne, von Gebah nach Rimmon südlich von Jerusalem, und sie wird hoch seyn und sich setzen auf ihren Thron, vom Thore Benjamins an, bis an den Ort

des ersten Thores, bis zum Eckthore, und vom Thurme Chananels bis zu den Keltern des Königs. Der Gegenstand ist in dem Verse ein doppelter, zuerst die Erhöhung Jerusalems, dadurch bewirkt, dafs das ganze übrige Land in eine Fläche verwandelt wird, dann ihre Wiederherstellung zu der früheren Gröfse, nachdem sie bei der Einnahme durch die Feinde v. 2., noch mehr aber wohl durch das Erdbeben, v. 5., und die andern, über die in ihr befindlichen Feinde ergangenen Gerichte, zerstöhrt worden. — Erläutern wir zuerst, was sich auf den ersten Gegenstand bezieht. Das *Verbum* סָבַב hier: sich wenden, sich wandeln. Das כָּל־הָאָרֶץ, nicht etwa, wie Michaelis, der ganze Landstrich um Jerusalem, sondern das ganze Land. Dieſs erhellt grade aus dem einzigen, was diese beschränkte Auffassung begründen könnte, aus dem: von Geba bis Rimmon. Denn dieſs sind die beiden äufsersten Gränzen des Jüdischen Landes, im Süden und im Norden, durch welche der Prophet hier ebenso seinen ganzen Umfang bezeichnet, wie in v. 8. durch seine Ost- und Westgränze. Rimmon, hier als südlich von Jerusalem bezeichnet, zur Unterscheidung von dem Felsen Rimmon, lag im äufsersten Süden des Stammes Judah, und war, wie Beersaba, eine Stadt der Simeoniter, an den Gränzen von Idumäa, vgl. Jos. 15, 21. 32. Dafs Gebah an der Nordgränze lag, erhellt daraus, dafs 2 Regg. 23, 8. die ganze Ausdehnung des Reiches Judah bezeichnet wird durch den Ausdruck: „von Gebah bis nach Beersaba", vgl. Reland II., 801. 973., Bachiene 2. §. 369. 257. Das כָּעֲרָבָה steht statt eines ganzen Satzes; wie die Ebne ist, oder beschaffen ist. Grade so das כְּ Cap. 2, 10.: „ich breite euch aus כְּאַרְבַּע רוּחוֹת, wie die vier Winde sind, so dafs eure Wohnsitze mit ihnen übereinkommen. Das הָעֲרָבָה nehmen die Ausleger durchgängig als *Appellativum*, eine Ebne, ohne zu bedenken, dafs man dann keinen passenden Sinn erhält, da das in eine Ebne zu verwandelnde Land ja nicht mit einer Ebne vergli-

chen werden kann, und dafs dieser Auffassung schon der auf eine bestimmte Ebne hinweisende Artikel entgegensteht. Mit diesem versehen, bezeichnet das עֲרָבָה immer die gröfste und vornehmste unter allen Ebnen Judäas, das Blachfeld des Jordan, „die Einsenkung zwischen den Bergzügen, welche den Jordan an der Ost- und Westseite umgeben", bei Josephus μέγα πεδίον, vgl. Reland 1. p. 359. sqq., Bachiene 1. §. 154. ff., Ritter II., 321. — Der Sinn ist also der: alle Berge in Judäa, die von Jerusalem ausgenommen, sollen in Ebenen verwandelt werden, so dafs das ganze Land gleich ist der grofsen Fläche, welche bisher nur einen Theil desselben bildete. Den Zweck dieser Veränderung deutet das: „und Jerusalem wird erhaben seyn", an. Das ganze Land wird geniedrigt, damit Jerusalem allein hoch erscheine. Untersuchen wir nun die Bedeutung dieser symbolischen Darstellung. Jerusalem bezeichnet auch hier wieder, wie v. 8., den Mittelpunkt des verherrlichten Gottesreiches, Judäa dieses Reich nach seinem ganzen Umfange, nach seiner Ausdehnung über die ganze Erde. Wie könnte also der Sinn wohl ein anderer seyn, als der, der Herr werde allein erhaben seyn an diesem Tage, seine Ruhe herrlich, Jes. 11, 10., seine Herrschaft, als des Königs über die ganze Erde, die einzige, alle sich über ihn erhebende irdische Scheingröfse vernichtet. Durch ein etwas verschiedenes Bild, eben dadurch zeigend, dafs die roh buchstäbliche Auffassung, wie sie bei Jüdischen Auslegern sich findet, ganz unstatthaft sey, wird derselbe Gedanke ausgedrückt bei Jesaias Cap. 2, 2., Micha Cap. 4, 1., Ezech. Cap. 40, 2. Der Tempelberg wird auf die Spitze aller Berge der Erde gestellt. Ein drittes Bild findet sich bei Dan. 2, 35. Der Stein, das Symbol des Messianischen Reiches, zerschlägt den Colofs, welcher die Reiche der Welt im Gegensatze gegen das göttliche abbildet, und wird zu einem Berge, welcher die ganze Erde erfüllt. — Gehen wir jetzt zur Erklärung desjenigen über,

was den zweiten Gegenstand, die Wiederaufbauung der Stadt betrifft. Über das ישבה תחתיה vgl. zu Cap. 12, 6. Das ל in לְמִשְׁעָר ist mit dem *Verbo* יָשַׁב zu verbinden. Das *Verbum* יָשַׁב wird nicht selten mit ל construirt, wenn es nicht wohnen, oder sitzen, sondern sich setzen bedeutet, vgl. z. B. Ps. 9, 5. Man darf daher hier nicht erklären sie sitzt, wie alle Ausleger thun, sondern sie setzt sich unter sich, auf ihren Thron, an den Ort von dem Thore Benjamins an, u. s. w. Der ganze Umfang der Stadt ist der Sitz oder Thron, den sie einnimmt. Hier setzt sie sich auf ihren Thron, v. 11., wo das יָשַׁב mit בְּ construirt wird, sitzt sie darauf. Der Punkt, von dem die Gränzbestimmung ausgeht, ist das Thor Benjamins. Dieſs Thor ist ohne Zweifel dasselbe, was sonst das Thor Ephraim genannt wird. Aus dem Thore Benjamin ging man hinaus in das Benjaminiterland, vgl. Jerem. 37, 12. 13. Es lag also nördlich. Das Thor Ephraim wird 2 Sam. 13, 23. bezeichnet als Ephraim zugewandt, עִם אֶפְרַיִם; der Weg nach Ephraim ging aber durch Benjamin, vgl. Faber, Archäol. p. 334. Der erste *terminus ad quem* ist der Ort des ersten Thores. Dieſs Thor kommt auſserdem nicht unter diesem Namen vor; es ist aber ohne Zweifel dasselbe, was anderwärts den Namen שַׁעַר הַיְשָׁנָה führt. Dieſs erhellt 1. aus dem Namen. שַׁעַר הַיְשָׁנָה heiſst: das Thor der alten, nicht gradezu: das alte Thor. Nach dem Vorgange von Gousset nun nimmt Hitzig l. c, p. 53. an: Thor der alten, sey s. v. a. Thor des alten Teiches, welcher Jes. 22, 11 erwähnt wird. Allein diese Meinung ist schon deshalb ganz unstatthaft, weil das שַׁעַר הַיְשָׁנָה an der nordöstlichen Ecke der Stadt lag, wo der alte Teich, gebildet durch die Wasser der Quelle Siloah, unmöglich liegen konnte, vgl. Vitringa und Ges. zu Jesaias l. c. Auch ist die Ellipse hart und ohne Beispiel. Dagegen findet eine solche so gut wie gar nicht statt, sobald man mit andern er-

klärt: das Thor der alten Stadt. Denn da die Städte als Weiber personificirt werden, so war jeder Zusatz eigentlich unnöthig. Zum Überfluſs finden wir das Jeschanah auch aufserdem als Namen zweier Städte, vgl. Reland p. 861. Durch den Namen der Altstadt aber wurde wahrscheinlich derjenige Theil von Jerusalem bezeichnet, welcher schon zur Zeit der Jebusiter bestand, im Gegensatze gegen die spätere Erweiterung durch David und seine Nachfolger — ebenso wie später wiederum ein Neubau, im Gegensatze gegen die ganze frühere Stadt, Bezetha, καινὴ πόλις bei Josephus, genannt wurde. Faber p. 277. Hiermit nun ist der Name unseres Thores ganz übereinstimmend. שַׁעַר הָרִאשׁוֹן kann nichts anderes bedeuten, als: das erste Thor, nicht wie Hitzig annimmt, das frühere, oder das gewesene Thor; denn diese Bedeutung könnte nur dann stattfinden, wenn ein Gegensatz gegen ein neues Thor vorhanden wäre. Nie bezeichnet das רִאשׁוֹן das Gewesene, ohne diesen Gegensatz gegen das Gegenwärtige. So wie nun die Altstadt die erste war, so war ja auch ihr Thor unter allen Thoren des späteren Jerusalems das erste. Dafür spricht 2. die Lage: Grade so wie hier das erste Thor als der erste *terminus ad quem* von dem Benjaminsthore aus erscheint, so folgt bei Neh. 12, 39., wo die Thore nach ihrer geographischen Lage aufgezählt werden, das alte Thor unmittelbar auf das Thor Ephraim. Wir dürfen das erste Thor hier nicht westlich von dem Benjaminsthore suchen, sondern östlich. Denn als der *terminus ad quem* von dem Benjaminsthore nach Westen, wird gleich das Eckthor genannt, und dafs wir nicht etwa zwischen diesem und dem Benjaminsthore das erste suchen dürfen, geht aus der sehr geringen Entfernung hervor, 400 Ellen, wodurch nach 2 Regg. 14, 23. beide Thore von einander getrennt waren. Ganz dem entsprechend ist die Lage des Thores der Altstadt. Es war dem Ephraimsthore das nächste gegen Osten, wahrscheinlich an der Nordostspitze, vgl. Faber p. 332. —

Das עַד vor שַׁעַר הַפִּנִּים bezeichnet nicht den *terminus ad quem* von dem ersten Thore, sondern, wie schon bemerkt, einen neuen *terminus ad quem* von dem Benjaminsthore nach Westen hin. Denn dafs das Eckthor nicht östlich, sondern westlich gelegen, erhellt aus Jerem. 31, 38., wo durch den Gegensatz des an der Ostseite liegenden Thurmes Chananel und des Eckthores die ganze Breite der Stadt bezeichnet wird. — Der Thurm Chananel lag an der Ostseite der Stadt, nahe beim Schaafthor Neh. 3, 1. 12, 37. 39. Von diesem Thurme beginnt der Prophet eine neue Linie, — denn vor מִגְדַּל ist das מִן aus dem vorhergehenden zu ergänzen —, die er bis zu den Keltern des Königs fortführt, ohne Zweifel an der Südseite der Stadt, wo sich nach Neh. 3, 15. die königlichen Gärten befanden, vgl. Faber p. 335. So haben wir also hier eine Beschreibung des Umfanges der Stadt nach allen vier Himmelsgegenden. Hier bietet sich aber eine höchst merkwürdige Erscheinung dar, welche allein geeignet ist die Ächtheit des zweiten Theiles zu erweisen. Der Prophet nennt grade nur die Bauwerke, welche bei der Zerstöhrung durch die Chaldäer verschont geblieben waren, keins, welches nicht in dem Zeitalter des Sacharjah, nach der Zerstöhrung, und vor der Wiederherstellung der Mauern durch Nehemias, noch vorhanden gewesen. Zuerst dienen als *termini* zwei Thore, das Benjaminsthor, und das Eckthor; denn das dritte, das erste Thor, wird durch den Zusatz bis zu dem Orte, bis zur früheren Stelle, ausdrücklich als nicht mehr vorhanden bezeichnet. Eins von diesen, das Eckthor, erscheint auch in der nach der Zerstöhrung abgefafsten Weissagung des Jeremias Cap. 31, (vgl. Bertholdt p. 1436.) v. 38. noch als stehend. Beide werden in der Beschreibung des Neubaus der Thore bei Nehemias Cap. 3. ausgelassen, was, besonders wenn 12, 39. verglichen wird, gar nicht anders erklärt werden kann, als daraus, dafs sie nicht des Neubaus, sondern nur vielleicht einer geringen Reparatur bedurften. Dagegen

wird das hier als zerstöhrt erscheinende alte Thor unter den neuerbauten angeführt. Der Thurm Chananel erscheint sowohl bei Jeremias l. c., als auch bei Nehem. 3, 1. als noch vorhanden. — Bei den königlichen Keltern läfst sich schon von vornherein nicht leicht an eine Zerstöhrung denken. Eine solche war kaum möglich, da die Keltern, wie es noch jetzt im Orient geschieht (vgl. Chardin bei Harmar Th. 3. p. 117.), wo der Boden es zuliefs, in den Felsen eingehauen wurden, vgl. Jes. 5, 2. Mat. 21, 33. Nonni Dionysiac. 12, 330. Bei dieser Beschaffenheit der Königlichen Keltern ist es ebenso wahrscheinlich, als das Gegentheil, dafs sie noch jetzt unter der grofsen Masse von Felssculpturen, welche namentlich in der Nähe der Quelle Siloah sich vorfinden, erhalten sind; vgl. Ritter 2, p. 419. 421. Denn warum sollten sie nicht ebenso gut erhalten seyn können, wie die Cisternen und Gräber? Eine Zerstöhrung war ja eigentlich gar nicht möglich, sondern nur eine Verschüttung. Zum Überfluſs aber können wir noch durch ein specielles Zeugnifs bestätigen, dafs die königlichen Keltern noch vorhanden waren. Die königlichen Keltern lagen, wie schon bemerkt, doch wohl ohne Zweifel in den königlichen Gärten, und diese erscheinen Neh. 3, 15. als durch die Chaldäische Zerstöhrung verschont geblieben. — Untersuchen wir jetzt, was der Prophet durch das Bild der Wiederaufbauung Jerusalems hier Sachliches ausdrückt. Denn dafs man nicht bei dem Buchstaben stehen bleiben dürfe, zeigt die ganze Beschaffenheit der Schilderung, zeigt namentlich v. 8. 9., wo unter dem Bilde Judäas sich die ganze Erde darstellte, und ebenso die erste Hälfte unseres Verses, wo Jerusalem im Verhältnisse zu dem übrigen Judäa den Mittelpunkt des zukünftigen Gottesreiches im Verhältnifs zu seiner die ganze Erde umfassenden Peripherie bezeichnete. Der hier angekündigte Wiederaufbau Jerusalems steht in genauer Beziehung auf die v. 1. 2. geschilderte Eroberung, und die Zerstöhrungen, die nach v. 5. die göttlichen

Strafgerichte angerichtet, welche über die in ihr befindlichen Feinde ergingen. Das Reich Gottes, ist der Sinn, wird sich, nachdem der Herr alle Spuren des über dasselbe ergangenen Elendes ausgetilgt, wieder in seinem alten Glanze erheben. Diesen Sinn drückt der Prophet, angemessen der Darstellung der über dasselbe ergangenen Bedrängnisse unter dem Bilde einer Eroberung der Stadt, aus durch das Bild einer Wiederherstellung derselben in ihre alten Gränzen, welche dem Bilde angemessen durch specielle Angabe der einzelnen Gränzpunkte näher bezeichnet werden.

V. 11. Und sie wohnen in ihr und Bann wird nicht ferner seyn, und Jerusalem thront sicher. Zu dem: sie wohnen darinnen, darf man nicht etwa mit den meisten Ausll. ein *scil. secure* ergänzen. Denn dann würde das letzte Glied eine leere Tautologie enthalten. Vielmehr genügt hier das bloſse Sitzen oder Wohnen, im Gegensatze des sich Setzens oder Niederlassens im vor. V., und zugleich gegen das Herausgehen, theils als Gefangene, theils als Fliehende v. 2. und v. 5. Das: kein Bann wird ferner seyn, bezeichnet die Gemeinde Gottes nach dieser Catastrophe als eine aus lauter Gerechten und Heiligen bestehende, und daher nicht ferner, wie die frühere, durch sichtende theokratische Gerichte zu läuternde, vgl. zu v. 21. In dem neuen Jerusalem wird die strafende Gerechtigkeit Gottes kein Object mehr finden; sein ganzes Verhalten gegen dasselbe wird daher eine fortlaufende Offenbarung seiner Liebe und Barmherzigkeit seyn. Denselben Gedanken drückt Jeremias l. c. dadurch aus, daſs er den durch die furchtbarsten Gräuel entweihten Ort, das Thal Hinnom, mit in den Umfang des neuen Jerusalems aufnehmen läſst, und dann hinzufügt „sie werden nicht ferner vernichtet und zerstöhrt werden in Ewigkeit", vgl. auch Apoc. 22, 3.

V. 12. Und dieſs wird seyn die Plage, womit der Herr plagen wird alle die Völker, welche ge-

kriegt haben gegen Jerusalem: Faulen wird sein Fleisch, während er steht auf seinen Füfsen, und faulen werden seine Augen in ihren Höhlen und ihre Zunge wird faulen in ihrem Munde. Der Prophet hatte sich, nachdem er zuerst das Gericht über das Haus Gottes geschildert, mit einer bloſsen Andeutung des Verderbens begnügt, welches der Herr über die Feinde desselben, die Werkzeuge und doch nichts destoweniger auch die Objecte seiner strafenden Gerechtigkeit, bringen werde, v. 3. 5., und war sogleich zu einem sein Herz am meisten auf sich ziehenden Gegenstand, zu den durch die Gnade Gottes seiner gereinigten Gemeinde zu gewährenden Segnungen übergegangen. Hier unterbricht er die Schilderung derselben, um die Strafe der Feinde ausführlicher zu beschreiben. Nach dem Wesen der prophetisch-symbolischen Darstellung, welche Alles der Anschauung vorführt und daher veräufserlicht, zugleich mit Beziehung auf die in der früheren Theokratie stattfindenden leiblichen Strafgerichte, wie z. B. das über die Assyrer, erscheint die Strafe hier ausschliefslich als eine leibliche, ebenso wie auch das Vergehen durch die Darstellung als ein förmlicher Heereszug gegen Jerusalem veräufserlicht wird. Diefs nicht einsehend, wollen Coccejus und Mark das geistige Element der Strafe in die Worte selbst hereintragen; sie meinen, es sey von einer durch Gewissensbisse entstehenden Abmagerung des Körpers die Rede! Das Richtige ist vielmehr, dafs der Kern der Weissagung des Propheten nur die Strafe selbst ist, dafs er die Art und Weise derselben der Erfüllung überläfst, und dafs, was er über dieselbe auszusagen scheint, nur der Einkleidung angehört, statt deren auch eine andere gewählt seyn könnte, wie diefs z. B. die Vergleichung von Jes. 66, 24. zeigt, wo die Feinde des Reiches Gottes unter dem Bilde lebender Leichen erscheinen, welche als eine ewige Beute der Würmer und des Feuers aufserhalb der Thore des Wohnsitzes der Heiligen, Jerusalems, liegen. —

Über den *Infin.* חָמֵק, welcher die Handlung alleine hervorhebt, um auf das Furchtbare derselben aufmerksam zu machen, vgl. Ewald p. 559. Das Hiph. zeigt, dafs man als den Handelnden sich den Herrn zu denken hat, und dafs daher die Übersetzung von Rückert: „Schwinden seines Fleisches, weil er steht auf seinen Füfsen", bei aller angestrebten Wörtlichkeit, doch schon deshalb nicht genau ist; noch weniger ist sie diefs, weil sie durch die Lexica und die Commentatoren zu uns. St. verleitet worden, dem *Verbo* מָקַק die Bedeutung schwinden zu geben, während doch die Bedeutung faulen, vermodern, die allein durch den Gebrauch des *Verbi* selbst, nicht blos Ps. 38, 6., wo sie nothwendig erfordert wird, sondern auch Levit. 26, 39. und in den auf dieser St. beruhenden Ez. 24, 23. 33, 10., wo sie, wie hier, einen stärkeren, und daher in diesem Zusammenhange vorzuziehenden Sinn gibt, und durch den Gebrauch des Derivati מַק, Fäulnifs, Moder, Jes. 3, 24. 5, 24. gerechtfertigte ist. Das „und er steht auf seinen Füfsen" hebt die Furchtbarkeit des Gerichtes. Sie werden lebendige Leichen seyn. Blos auf das Leibliche gesehen, ist ein solches Verfaulen bei lebendigem Leibe ja weit furchtbarer als der Tod. Cyril.: *ὁ μὲν γὰρ κοινὸς οὗτος καὶ ἐκ τῆς φύσεως θάνατος τήκει μὲν τὰς ἁπάντων σάρκας, καὶ ἀποκείρει ὀφθαλμοὺς καὶ γλώσσας, πάνδεινον δὲ καὶ τῆς εἰς λῆξιν ἡκούσης συμφορᾶς εἴη ἂν εἰκότως τὸ ζώντων καὶ ἑστώτων ἔτι τακῆναι μὲν σάρκας καὶ ἀποῤῥεῖν ὀφθαλμοὺς, κολάζεσθαι δὲ καὶ γλώσσας.* Dafs neben dem Fleische noch speciell das Auge und die Zunge genannt wird, geschieht, wie die Vergleichung von Cap. 11, 16. zeigt, nicht ohne Ursache. Die Zunge wird genannt, weil sie in frechem Übermuthe Gott und seinem Volke Hohn sprach (Hieronymus: *lingua magniloqua, quae dei populum blasphemabat, solvetur in saniem, et intra vallum dentium computrescet)*, vgl. Ps. 12, 4. Jes. Cap. 37., das Auge, weil es

die Blöfsen der Stadt Gottes ausspähte, der ganze Körper, weil er gegen Jerusalem gezogen.

V. 13. Und es geschieht an diesem Tage, grofs wird sein die Verwirrung des Herrn unter ihnen, und sie ergreifen jeder die Hand seines Nächsten, und es erhebt sich seine Hand über die Hand seines Nächsten. Es liegt hier eine Anspielung zu Grunde auf die Beispiele eines vom Herrn über die Feinde verhängten panischen Schreckens, und einer sie zur gegenseitigen Selbstaufreibung veranlassenden Verwirrung in der früheren Geschichte des Volkes Gottes, vgl. Deut. 7, 23. Richt. 7, 14. 1 Sam. 14, 20. („und siehe, es war das Schwert eines Mannes gegen seinen Nächsten, eine sehr grofse Verwirrung", מְהוּמָה); vorzugsweise aber wohl auf die Geschichte Josaphats, vgl. bes. 2 Chron. 20, 23.: „Und es standen die Kinder Ammons und Moabs gegen die Bewohner des Gebirges Seir, um zu vertilgen, und als sie mit den Bewohnern Seirs fertig geworden waren, halfen sie einer dem andern zum Verderben". Vgl. auch Jes. 49, 26. Ez. 38, 21.: „das Schwert des Mannes soll gegen seinen Bruder seyn", wo sich eine ähnliche Anspielung findet. Das רֵעַ steht hier emphatisch. Es ist ein sicheres Zeichen des göttlichen Fluches, wenn die Verbundenen gegen einander wüthen, vgl. Cap. 11, 14. Jes. 19, 2. — Bei dem Ergreifen der Hand, hat man nach dem Zusammenhange und nach den Parallelst. an ein feindliches Ergreifen zu denken. Noch deutlicher liegt das Feindliche in dem: die Hand erhebt sich, u. s. w. Jeder sucht sich der Hand seines Nächsten zu bemächtigen, um ihn auf diese Weise wehrlos zu machen, und nachdem er diefs gethan, haut er auf ihn los, und zwar zunächst auf die Hand, weil der ihrer Beraubte nunmehr gefahrlos abgeschlachtet werden kann.

V. 14. Und auch Judah wird kämpfen in Jerusalem, und gesammelt wird der Reichthum aller

Heiden rings, Gold und Silber und Kleider in grofser Menge. Nach einer sehr alten und verbreiteten Erklärung wird das erste Glied übersetzt: Und auch Judah wird kriegen mit Jerusalem. So der Chaldäer: „*qui sunt de domo Judah, gentes adducent coactas pugnare*". Hieronymus: „*sed et Judas pugnabit adversus Jerusalem*". Jarchi, Coccejus, Ch. B. Michaelis, Rückert, v. A. Wenigstens ebenso alt, (LXX. παρατάξεται ἐν Ἰερουσαλήμ), ist die Übersetzung: Judah wird in Jerusalem streiten. Was für die erstere Erklärung mit grofsem Scheine angeführt wird, ist die Behauptung, dafs das בְּ nach dem *Verbo* הִלָּחֵם durchgängig das Object der Befeindung anzeige. Allein bei näherer Untersuchung ergibt es sich, dafs das בְּ diese Bedeutung nur dann hat, wenn von Personen die Rede ist, dafs es dagegen bei Städten immer und ohne Ausnahme in localer Bedeutung steht, dafs demnach auch hier sprachgemäfs nur übersetzt werden kann: Judah wird in Jerusalem kämpfen. Dieser Unterschied der Personen und des Ortes ist schon in der Natur der Sache selbst begründet. Das בְּ nach dem *Verbo* kämpfen kann ja nicht gradezu gegen bedeuten; es behält vielmehr seine ursprüngliche locale Bedeutung bei. Nun kann aber wohl Heer in Heer kämpfen, insofern beide handgemein werden, nicht aber der belagernde in der belagerten Stadt, ehe er dieselbe eingenommen. Stellen, in denen die locale Bedeutung das בְּ vor den *nominibus locorum* nach dem *Verbo* נִלְחַם ganz augenfällig, und die gewöhnliche Auffassung durch *contra* ganz offenbar unstatthaft ist, sind folgende: Jes. 30, 32.: „Und in heftigen Kämpfen wird er, der Herr, in ihr streiten". Richt. 9, 45. אֲבִימֶלֶךְ נִלְחַם בָּעִיר, nicht, Abimelech kämpfte gegen, sondern in der Stadt. Es wird vorher erzählt, wie er das Thor, durch welches die Belagerten einen Ausfall gethan, überrumpelt, und dann zwei Heerabtheilungen gegen die von der Stadt Abgeschnittenen ausgesandt, während er selbst in der Stadt kämpfte.

2 Sam. 11, 1.: „David sandte den Joab und ganz Israel mit ihm und sie belagerten Rabbah". (וַיָּצֻרוּ עַל רַבָּה). Dann 12, 26.: „und da (nachdem alles in Cap. 11. und 12. Erzählte vorgegangen, nachdem man schon einmal vergeblich und mit grofsem Verluste einen Versuch gemacht hatte, in die Stadt einzudringen) kämpfte Joab in Rabbah, und da nahm er die Königsstadt. Und Joab sandte Boten zu David und sprach: ich habe in Rabbah gekämpft, auch die Wasserstadt eingenommen". 2 Sam. 21, 19.: „der Krieg war wieder בְּגֹב, in Gob." vgl. v. 20. Die einzige zweifelhafte Stelle ist die 1 Sam. 23, 1.: „und sie zeigten dem David an: siehe, die Philister streiten in Kegilah, und plündern die Tennen". Dafs die Stadt selbst nicht erobert war, geht aus dem Folgenden deutlich hervor; doch wird man dadurch noch nicht genöthigt, die locale Bedeutung des בְּ aufzugeben. Man braucht nur anzunehmen, dafs die Stadt hier ihre allernächsten Umgebungen, in denen sich die Tennen befanden, vgl. Richt. 6, 37. 2 Sam. 24, 16. mitumfafst. Fällt nun aber dieser Grund ganz weg, ja verkehrt er sich in sein Gegentheil, so kann es nicht ferner zweifelhaft seyn, dafs die Erklärung: Judah wird gegen Jerusalem kämpfen, unbedingt zu verwerfen ist. Von einem feindlichen Gegensatze zwischen Judah und Jerusalem findet sich weder hier, noch Cap. 12. irgend eine Spur, vielmehr grade das Gegentheil davon. Ganz entscheidend aber ist, dafs hier das Kämpfen Judahs in offenbarem Zusammenhange steht mit der Beutesammlung im Folgenden. Dieser Zusammenhang findet aber nur dann statt, wenn das Kämpfen nicht in feindlicher, sondern in freundlicher Beziehung genommen wird, grade so wie 2 Chron. 20, 24. ff. Judah und Jerusalem beide, so wie früher an der Gefahr, so auch jetzt an der Beute Theil nehmen.

V. 15. Und also wird seyn die Plage der Rosse, der Maulesel, der Kameele und der Esel, welche

seyn werden in diesen Lagern, wie diese Plage. Der Vers enthält eine Amplification des Verbrechens und der Strafe. Sie haben sich so schwer versündigt, dafs durch sie auch ihr Besitzthum verunreinigt ist und dem göttlichen Banne anheimfällt. Die Darstellung des Propheten geht hier von derselben Empfindung aus, von der die Mosaische Verordnung über Verbannung ausgeht, und auf die sie berechnet ist. Wenn eine ganze Stadt sich der Abgötterei schuldig gemacht hatte, so sollten nicht nur die Einwohner, sondern auch das Vieh getödtet werden, so dafs sich hier im Kleinen dasselbe Verhältnifs des unvernünftigen Theiles der Schöpfung zu dem vernünftigen wiederholte, nach dem die Creatur um der Sünde der Menschen willen wider ihren Willen der Eitelkeit unterworfen wurde, vgl. Michaelis Mos. R. 3. §. 145. 5. §. 246. Analog ist es auch, wenn bei dem Frevel des Achan aufser ihm und seinen Kindern, auch seine Ochsen, Esel und Schaafe verbrannt werden. Jos. 7, 24.

V. 16. Und es geschieht, aller Überrest von all den Heiden, die gegen Jerusalem kommen, die werden heraufziehen von Jahr zu Jahr anzubeten den König Jehovah Zebaoth und zu feiern das Fest der Laubhütten. — Dafs das Ziehen der Völker aus allen Ländern der Erde nach Jerusalem bildlich aufzufassen sey, dafs der Prophet, wie schon Cap. 8, 22. 23., wie Micha Cap. 4, 1. Jes. 2, 3. die Art, wie sich die Gottesfurcht und die Theilnahme am Reiche Gottes unter dem A. B. äufserte, zum Typus ihrer Äufserung in der Messianischen Zeit gebraucht, erhellt theils aus der Natur der Sache selbst („*qui enim foret possibile, ut omnes universi orbis incolae, Japanenses, Sinenses, utriusque poli vicini etc. quotannis Hierosol. peterent festum agitaturi?*" Dachs, *dissert. ad Sach.* 14, 16. *ad calc. cod. Talmud. Succah,* Ütrecht 1726. p. 547.), theils aus der Beschaf-

fenheit der ganzen Schilderung, vgl. bes. zu v. 8 — 10. Es fragt sich nur, weshalb der Prophet aus allen festlichen Zeiten grade das Fest der Laubhütten ausgewählt habe. Dafs er diefs nicht ohne bestimmten Grund gethan haben wird, erhellt auch daraus, dafs sich sonst nicht absehen läfst, warum er nicht die festlichen Zeiten beibehalten haben sollte, welche in der Stelle Jes. 66, 23. genannt werden, an die sich die unsere sonst selbst im Ausdrucke genau anschliefst: „und es geschieht, von Neumond zu Neumond, und von Sabbat zu Sabbat wird kommen alles Fleisch anzubeten vor mir, spricht der Herr". Hier werden, um den Eifer der neuen Bürger des Gottesreiches in der Verehrung ihres Herrn zu bezeichnen, diejenigen Feste genannt, welche unter allen am häufigsten wiederkehrten. Unter dem A. B. zog nur Ein Volk an den drei jährlichen hohen Festen nach Jerusalem; jetzt begibt sich alles Fleisch an jedem Sabbat und Neumonde dahin. Diese Parallelst. dient zugleich dazu, die Ungereimtheit der buchstäblichen Auffassung in grellerem Lichte erscheinen zu lassen. In der Bestimmung des Grundes nun, welcher unseren Propheten veranlafst haben soll, grade das Laubhüttenfest zu wählen, sind die Ausll. getheilt. Bei dem Alleräufserlichsten bleiben Theodoret, (ἐπιτήδειος γὰρ εἰς ἀποδημίας ὁ ταύτης καιρὸς, ξηροῦ ὑπάρχων καιροῦ), Grotius, (*„cum longius positi annuos dies festos celebrare non possint, ut Judaei, certe semel anno, autumni tempore, quod ad itinera commodissimum, venient" etc.)* u. A. stehen. Auch diejenigen treffen gewifs noch nicht das Richtige, welche meinen, das Laubhüttenfest werde nur deshalb genannt, weil es bei den Juden für besonders heilig gehalten worden, was man daraus erweist, dafs Plutarch, symp. l. IV, 5. es μέγιστην καὶ τελειοτάτην παρ' αὐτοῖς ἑορτήν, und der Talmud κατ' ἐξ. חג nenne, und weil man es mit besonderer Freude begangen habe. Eine Auszeichnung des Laubhüttenfestes in beiden Beziehungen vor den beiden übrigen Festen ist weder im

Gesetze begründet, noch läfst es sich irgend nachweisen, dafs sie zu den Zeiten des Propheten statt gefunden. Das Richtige haben vielmehr diejenigen gesehen, welche wie Dachs, Ch. B. Michaelis u. A., die Bestimmung aus dem eigenthümlichen Wesen des Laubhüttenfestes entnommen haben. Es war nach Levit. 23, 33. ein Dankfest für die gnädige Bewahrung des Herrn auf der Irrfahrt durch die Wüste, die allein bewürkte, dafs das Volk, statt den ihm den Untergang drohenden Gefahren zu unterliegen, durch dieselben gereinigt, in den Besitz des Landes Canaan gelangte. Diese Wanderung des Volkes Israel war aber ein Typus (vgl. 1 Cor. 10, 11.), nicht nur der zukünftigen ähnlichen Verfahrungsweisen Gottes mit diesem Volke, namentlich des Babylonischen und des gegenwärtigen Exiles (vgl. Ez. 20, 34.: „ich bringe euch zur Wüste der Völker, spricht der Herr, und rechte dort mit euch von Angesicht zu Angesicht; wie ich gerechtet habe mit euren Vätern in der Wüste Ägyptens, so will ich mit euch rechten, spricht der Herr". In dieser Wüste will der Herr das Volk reinigen, die gottlosen Mitglieder ausscheiden „ich reinige aus euch den Sünder und den Frevler gegen mich"), sondern auch seines Verfahrens gegen diejenigen, welche bestimmt waren, in Zukunft sein Volk zu werden. Dieses Volk wird das Lauberhüttenfest alsdann feiern: „*quum post diuturnas suas per horridum hujus mundi desertum peregrinationes aditum ad haereditatem, et introitum in Canaan plenarie sibi videbit reclusum in fine dierum*". (Dachs), nicht äufserlich, sondern geistig, wie der Sabbath Hebr. 4, 9. und das Paschah 1 Cor. 5, 7. 8. Bei dem Lauberhüttenfeste feierte man ebenso, wie bei den beiden übrigen grofsen Festen, neben der Wohlthat Gottes in der Geschichte, zugleich eine Wohlthat Gottes in der Natur. Es war zugleich das Dankfest für die vollendete Erndte, חַג הָאָסִיף. Vielleicht hat der Prophet zugleich auch diese Bestimmung des Festes vor Augen, vielleicht betrachtet er das

Laubhüttenfest zugleich als ein Fest des Dankes für die reichen, den neuen Bürgern des Gottesreiches ertheilten Gaben der Gnade. — Das: alles was übriggeblieben ist u. s. w., erinnert an eine Übereinstimmung des Vorbildes und des Gegenbildes. So wie nicht alle, welche aus Ägypten gezogen, nach Canaan gelangten, und dort das Laubhüttenfest feierten, wie vielmehr der gröfste Theil derselben während des Zuges durch die Wüste von den göttlichen Strafgerichten dahin gerafft wurde, so werden auch nicht alle Heiden, welche früher gegen Jerusalem zogen, nun in Dank und Liebe dorthin ziehen; sondern nur der Rest, den die Gnade Gottes verschont, nachdem durch das früher geschilderte Gericht der gröfste Theil, alle hartnäckigen Verächter Gottes, darniedergeschlagen worden. — Das מִן in מִדֵּי ist nicht etwa der *terminus a quo*, das בְּ in בְּשָׁנָה der *terminus ad quem*, sondern das שָׁנָה בְּשָׁנָה bedeutet: Jahr in Jahr, ein Jahr dem andern gleichsam eingefügt, wie die Glieder in einer Kette, und das vorgesetzte מִדֵּי, eigentlich *ex sufficientia*, dient nur dazu, die Regelmäfsigkeit und Ausnahmslosigkeit der Handlung noch stärker hervorzuheben. Auch Jes. 66, 23. ist zu erklären: „regelmäfsig jeden Neumond in seinem Neumond (dem ihm angehörigen, weil nach dem natürlichen Laufe der Zeiten unmittelbar auf ihn folgenden) und regelmäfsig jeden Sabbat in seinem Sabbat". Unrichtig ist die Behauptung mehrerer Jüdd. Ausleger, daraus, dafs das מֶלֶךְ ohne Artikel stehe, nicht לַמֶּלֶךְ, sondern לְמֶלֶךְ, erhelle, dafs man übersetzen müsse: dem König des Herrn, und dafs unter diesem Könige nicht der Herr selbst, sondern der Messias zu verstehen sey. Der Artikel, der in der Poesie weit seltener gesetzt wird, wie in der Prosa, vgl. Ewald p. 568., ist hier nicht streng erforderlich, weil die nähere Bestimmung ja nachfolgt, in welchem Falle auch wir ihn auslassen können, und ganz dieselbe Verbindung findet sich Jes. 6, 5. König wird der Herr auch hier nicht in

Bezug auf seine allgemeine Weltregierung, sondern im theokratischen Sinne genannt, vgl. v. 9.

V. 17. Und es geschieht, wer nicht heraufziehen wird von den Familien der Erde gen Jerusalem, anzubeten den König Jehovah Zebaoth — über die wird nicht seyn der Regen. Nach mehreren Ausll. sollen durch den Regen hier bildlich die göttlichen Gnadengaben bezeichnet werden. So z. B. Grotius: „*quod per comparationem dicitur* Hos. 6, 3., *id hic per metaphoram, quae curtata comparatio est, demonstratur; nam per imbrem intelligitur divinus favor, quia et imber vocari solet* εὐλογία". Allein es findet auch hier wieder dasjenige Anwendung, was schon zu v. 12. bemerkt worden. Das גֶּשֶׁם, ohne dafs etwas im Contexte darauf führt, gradezu als bildliche Bezeichnung der göttlichen Gnadensegnungen zu nehmen, ist höchst gewaltsam. Das Richtige ist vielmehr, dafs die Darstellung dieses Verses, wie der früheren, im Ganzen eine bildliche ist, dafs der Prophet geistige Verhältnisse veräufserlicht der Anschauung vorführt. Den Gedanken, dafs der Herr alsdann, ganz anders wie jetzt, wo er die Heiden sich selbst überlasse, von ihnen die Erfüllung ihrer Pflichten gegen ihn verlangen werde, drückt der Prophet so aus, dafs er alle, die sich nicht dem Zuge nach Jerusalem anschliefsen, durch eine der im Gesetze seinen Übertretern gedrohten, und in der Geschichte mehrfach, namentlich an Ahab, vollzogene Strafe, den Mangel an Regen, geplagt werden läfst. Übrigens kann aus dieser Stelle nicht abgenommen werden, dafs es würklich in jener Zeit noch solche Widerspenstige geben werde. Unsere Stelle ist vielmehr ganz analog der Jes. Cap. 65, 20. Die Voraussetzung solcher dient dem Propheten nur zum Substrat des Gedankens, den wir so eben als den Kern der Schilderung enthaltend bezeichnet haben. Die Benennung: die Familien der Erde, scheint absichtlich ge-

wählt zu seyn, um das veränderte Verhältnifs der Heiden zu dem Herrn, die theokratische Beziehung, in der sie nun zu ihm stehen, wie sie die Basis ihrer nunmehr weit stärkeren Verpflichtung, ihm zu dienen, enthält, anzudeuten.

V. 18. Und wenn das Geschlecht Ägyptens nicht heraufzieht und nicht kommt: so wird nicht über ihnen Regen seyn, sondern seyn wird über ihnen die Plage, womit der Herr plagen wird alle die Völker, welche nicht heraufziehen werden zu feiern das Fest der Laubhütten. Die sonderbare Voraussetzung, dafs der Prophet genaue Rücksicht auf die natürliche Beschaffenheit Ägyptens nehmen müsse, welches seine Fruchtbarkeit nicht dem Regen, der überhaupt dort spärlich, in Oberägypten gar nicht fällt, sondern dem Nil verdankt, hat die Ausleger hier fast ohne Ausnahme zu den gezwungensten Erklärungen verleitet. Sie ziehen entweder das וְלֹא עֲלֵיהֶם, wie schon die LXX. gethan, zum Vordersatze, und dann übersetzen mehrere von ihnen: „*super quos non est imber, erit illa plaga, qua affecturus est Jehovah gentes*", unter welcher Plage sie dann die v. 12. verstehen, die aber gar nicht hierher gehört, weil hier ja die Rede von der Strafe solcher ist, die, nachdem sie dem göttlichen Strafgerichte entronnen sind, sich weigern, anbetend nach Jerusalem zu ziehen, — oder sie erklären, mit וְלֹא die *apodosis* beginnend: „*non erit super ipsos imber ipsorum, s. quod imbris vicem ipsis praestat*", oder sie fassen das וְלֹא fragend: „*et si familia Aegypti non ascenderit et non venerit, annon erit super eos plaga?*" *etc.* Allein der Prophet hat, als er die Ägypter als individualisirendes Beispiel eines Volkes nannte, was durch die Strafe der Entziehung des Regens betroffen werden würde, wohl wenig daran gedacht, ob diese specielle Strafe, die ja hier nur als veräufserlichende Darstellung der Strafe überhaupt in Betracht

kommt, grade diesem Volke nach der natürlichen Beschaffenheit seines Landes besonders empfindlich seyn mufste. Das וְלֹא עֲלֵיהֶם in unserm Verse mufs nothwendig so aufgefafst werden, wie das im vorigen, aus diesem daher das יִהְיֶה הַגֶּשֶׁם herübergenommen, und unter der Plage kann keine andere verstanden werden, als die der Entziehung des Regens.

V. 19. Diefs wird seyn die Sünde Ägyptens und die Sünde all' der Völker, welche nicht heraufziehen werden zu feiern das Fest der Laubhütten. Die Ausll. erklären meist: diefs wird seyn die Strafe, u. s. w. Allein diese Erklärung ist schon deshalb verwerflich, weil das חַטַּאת und das חַטָּאָה nie schlechthin in der Bedeutung Sündenstrafe vorkommt, wie diefs eine genauere Ansicht der für diesen Sprachgebrauch angeführten Stellen, z. B. Gen. 20, 9., Num. 32, 23., sogleich zeigt. Dazu kommt, dafs nach ihr der Vers gegen die Sitte des Sacharjah ein blofses *resumé*, gar keinen neuen Gedanken enthalten würde. Das Richtige sahen schon Hieronymus: „*et hoc peccatum maximum erit Aegyptio, Assyrio, etc., si noluerint egredi de terris suis et ascendere Hierusalem*", und Cyrillus. Früher wurden die Völker wegen anderer Sünden bestraft, jetzt, da die theokratische Herrschaft des Herrn sich über die ganze Erde ausgedehnt hat, wird es nur eine grofse Sünde geben, vor der die übrigen ganz verschwinden, nur eine Ursache der göttlichen Gerichte, die Verweigerung der Verehrung, die sie ihrem Könige schuldig sind, oder ihre Wurzel, der Unglaube. Dieses, nämlich ihre Weigerung, nach Jerusalem heraufzuziehen.

V. 20. An diesem Tage wird stehen auf den Schellen der Rosse: heilig dem Herrn, und es werden seyn die Töpfe in dem Hause des Herrn, wie die Opferschaalen vor dem Altar. In der Übersetzung

des ersten Gliedes stimmen die Ausleger überein, nur dafs mehrere dem מְצִלּוֹת, *tintinnabula*, eine andere Bedeutung geben, entweder mit LXX. und Vulg., Zügel, oder mit Anderen, Schmuck oder Rüstung, wie Luther übersetzt. Auch wird allgemein anerkannt, dafs der Prophet anspiele auf das heilige Blatt über dem Diadem des Hohenpriesters, auf welchem nach Exod. 28, 36. mit Siegelschrift eingegraben war *(et sculpes* עָלָיו), „heilig dem Herrn" (קֹדֶשׁ לַיהוָה). Diefs ist nämlich, während im A. T. viele Sachen als dem Herrn heilig bezeichnet werden, die einzige, welche diese Inschrift trug, und welche also mit der unsrigen vollkommen übereinkommt, da hier nicht etwa gesagt wird, die Schellen der Pferde werden dem Herrn heilig seyn, sondern auf den Schellen der Pferde werde seyn, auf ihnen eingegraben stehen, heilig dem Herrn. Die Stellen, welche beweisen, dafs es im Alterthume, namentlich im Orient, Sitte gewesen, den Pferden und Mauleseln Schellen anzuhängen, theils zum Gebrauche, zu denselben Zwecken, zu denen es auch bei uns geschieht, theils zur Zierrath, hat am fleifsigsten gesammelt Dougtaeus, in den *analectis sacris p.* 297. *ed.* 2. So heifst es z. B. bei Diodorus *Sic. l.* 18., *ed. Wessel.* 2. *p.* 279., in der Schilderung von Alexanders Leichenzuge: ὥστε τοὺς ἅπαντας ἡμιόνους εἶναι ἑξήκοντα καὶ τέσσαρας· ἕκαστος δὲ τούτων ἐστεφάνωτο κεχρυσωμένῳ στεφάνῳ καὶ παῤ ἑκατέραν τῶν σιαγόνων εἶχεν ἐξηρτημένον κώδωνα χρυσοῦν. Und Nicetas Choniates sagt von den Persern: sie safsen auf schönen Pferden, welche aufser anderm Schmucke καὶ περιηρτημένους ἔχουσι ἠχετικοὺς κώδωνας. Allein bei dieser Übereinstimmung findet sich dennoch in der Erklärung eine nicht geringe Verschiedenheit. Am weitesten sind von der Wahrheit abgeirrt die Jüdischen Ausleger (der von Hieronymus befragte Jude, Jarchi, Kimchi, Abenesra), welche, von der richtigen Erklärung dadurch abgehalten, dafs diese eine Abschaffung des ganzen Ceremonial-

gesetzes involvirt, die Worte von der Heiligung der Schellen zum Cultus, und von der Anfertigung heiliger Gefäfse aus denselben verstehen, so wie Grotius, welchem der richtige Sinn zu tief war. Er erklärt: „*Quod cohaeret equi tintinnabulis deo sacrabitur, cinctus nempe equorum, qui solebat esse ex materia pretiosa et ornatus gemmis: haec qui domum redibunt donaturos templo dicit*". Das Unhaltbare dieser Erklärung zeigt sich schon daraus, dafs Grotius, wohl fühlend, wie die Schellen der Pferde eine gar zu winzige Gabe für den Herrn sind, unvermerkt ihnen den ganzen Schmuck derselben unterschiebt. Es erhellt noch deutlicher aus der Vergleichung des zweiten Gliedes, und des v. 21., wo nicht, wie nach dieser Erklärung erwartet werden müfste, von Weihgeschenken an den Herrn, sondern von einer Aufhebung des Unterschiedes zwischen Heiligem und Profanem die Rede ist. Dazu kommt endlich noch, dafs nach dieser Erklärung die offenbar tief bedeutsame Hinweisung auf das Stirnblatt des Hohenpriesters in eine ganz gewöhnliche Anspielung verwandelt wird. Scheinbarer ist eine andere Erklärung, wie sie sich z. B. bei Mark findet: „*ea fore sanctissima et ad dei servitutem ac gloriam adhibenda, in quibus alias antiquitus maxima regnabat profanitas*", besonders nach der Ausschmückung, die ihr Fels in der *Dissertatio ad Zach.* 14, 20. 21. *praes.* J. H. Hottinger, Marb. 1711. gegeben. Nachdem er mehrere Beispiele der Sitte götzendienerischer Völker angeführt hat, Personen und Sachen mit dem Bilde oder Namen eines Götzen zu bezeichnen (vgl. 3 Macc. 2, 21. Act. 28, 11. Grot. zu Apoc. 7, 3., 13, 16.), zeigt er aus Stellen der Alten, wie sie sich noch vollständiger bei Brissonius p. 172. und 340. ff. und bei Thysius zu Justinus 1, 10, 5. finden, dafs die Pferde bei den Persern der Sonne heilig gewesen, und vermuthet nun, besonders gestützt auf Curtius 3, 3., wonach sich auf dem Wagen des Jupiter (des Ormuzd) Bilder der Götter befanden

(„*utrumque currus latus deorum simulacra ex auro argentoque expressa decorabant*"), dafs es bei den Persern Sitte gewesen, den Namen ihrer Gottheit auf die Schellen ihrer Pferde zu schreiben, und diese dadurch als ihr geweiht zu bezeichnen. Er weist dann nach, wie die Reuterei zur Zeit des Propheten der Stolz und die Stärke der Perser gewesen. Der Sinn ist nun nach ihm, es werde dereinst die schöne Zeit kommen, wo die abgöttischen Völker sich und alles Ihre, was bisher den Götzen geweiht gewesen, dem Herrn weihen würden. Allein auch diese Erklärung zeigt sich bei näherer Betrachtung als unhaltbar. Das zweite Glied und v. 21. zeigen, dafs hier nicht die Rede ist von etwas durch die zur Einkehr Gekommenen dem Herrn, sondern von etwas durch den Herrn zu gewährendem. Diefs wird auch bestätigt durch die Beziehung auf das goldne Stirnblech des Hohenpriesters. Denn diefs war nicht etwa ein aus menschlicher Erfindung hervorgegangenes Zeichen, wodurch der Hohepriester sich selbst Gott weihte, sondern es war das Symbol der von Gott aus Gnaden dem Hohenpriester, und zwar ihm als Stellvertreter des Volkes, ertheilten Heiligkeit, wie diefs deutlich aus Exod. 28, 38. erhellt („und es soll seyn über der Stirn Aharons, und Aharon trägt also die Schuld alles Heiligen, welches die Kinder Israel heiligen, und es soll seyn auf seiner Stirne beständig, zum Wohlgefallen ihnen vor dem Herrn"), wonach diefs Symbol die objective, von Gott ertheilte Heiligkeit in sich enthielt, wie sie alle Mängel der subjectiven tilgte, so dafs das Volk, so lange diefs Verhältnifs bestand, ungeachtet seiner mangelhaften Heiligkeit, wie sie alle seine heiligen Handlungen verunreinigte, doch vom Herrn als heilig betrachtet und behandelt wurde. Der Sinn ist demnach der: mit dem Symbole der Heiligkeit, welches früher nur der Hohepriester trug, wird der Herr in jener Zeit die Pferde schmücken. Hierin ist eine sehr tiefe Wahrheit enthalten. Mit dem Sündenfall

zugleich war der Unterschied zwischen Heiligem und Profanem gegeben. Ihn wieder auszutilgen, das Heilige zur Alleinherrschaft zu bringen, war der Endzweck aller göttlichen Heilsanstalten, während der Fürst dieser Welt dahin strebte, den andern der Gegensätze, das Heilige, ganz und gar auszutilgen. Um seinen letzten Zweck um so sicherer zu erreichen, liefs der Herr eine lange Zeit die Gegensätze sich um so schärfer entgegentreten. Er sonderte sich Ein heiliges Volk aus, im Verhältnifs zu dem alle übrigen Völker profan waren; er gab diesem Volke ein Gesetz, in dem die Scheidung von Heiligem und Profanem von dem Gröfsten bis zum Kleinsten hindurchging. Er begnügte sich für eine Zeit lang, dafs nur ein gewisses, äufserlich abgegränztes Gebiet ihm aufbewahrt blieb, weil sonst, wenn beide Gegensätze vermischt durcheinander gelegen hätten, der böse den guten ganz verschlungen haben würde. Mit dem ersten Erscheinen Christi fing der letzte Endzweck Gottes an, seiner Realisirung näher zu kommen; der äufsere Gegensatz des Profanen und Heiligen trat nun zurück, weil durch den Geist Christi dem letztern eine weit stärkere Stütze und Hülfe gegeben worden. Nichts destoweniger aber bestanden beide Gegensätze noch immer fort; selbst in dem Gläubigen gelangt der gute in diesem Leben noch nie zur vollkommenen Alleinherrschaft. Dereinst aber, wenn der Herr Alles in Allem seyn wird, wird eine Zeit kommen, wo jeder Gegensatz des Heiligen und des Unheiligen, jede trübe Mischung von beiden, jeder Gradunterschied unter dem Heiligen selbst, aufhören wird. Analog ist es, wenn nach Jeremias 31, 40. das ganze Leichenthal seyn soll קֹדֶשׁ לַיהוָה und zu dem Umfange von Jerusalem gezogen werden. — So wie das erste Glied die Verwandelung alles Profanen in Heiliges ankündigt, so das zweite die Aufhebung der Gradunterschiede zwischen dem Heiligen selbst. Zu den heiligsten Geräthen gehörten unter dem alten Bunde die Schaalen vor dem Altar, die Becken, in

welchen das Blut der Opferthiere aufgefangen, und dann aus ihnen gegen den Altar gesprengt, und am Fufse des Altars ausgegossen wurde. Denn unter allen Geräthen waren es diese, welche am unmittelbarsten zu dem heiligsten Dienste des Herrn gebraucht wurden. Zu den Gefäfsen dagegen, welche am tiefsten in Bezug auf die Heiligkeit standen, gehörten die Töpfe, diejenigen nämlich, in welchen das Opferfleisch gekocht wurde. Denn dafs von diesen hier die Rede sey, erhellt aus v. 21. Sie dienten dem Gebrauche der Menschen. Die Jüdischen Ausleger mufsten nach ihrem Wahne von der ewigen Dauer des Ceremonialgesetzes, zu deren Widerlegung allein unsere Stelle, ebenso gut wie die Mal. 1, 11. hinreicht, auch hier trachten, durch gezwungene Erklärung den ihnen unangenehmen richtigen Sinn zu beseitigen. So bemerkt Kimchi, dem Abarbanel folgt: „*verba exponenda sunt de aequali numero craterum et ollarum; ita vertit Jonathan:* סגיאין כמזרקיא. *Nam quemadmodum plurimi erunt in domo Adonai pro sanguine spargendo crateres, (quando permulti erunt, qui sacrificabunt; etenim omnes, qui festum celebraturi venient, sacrificia offerent), ita ollae secundum offerentium numerum augebuntur*". Diese Erklärung ist so beschaffen, dafs wir uns wundern müssen, wie mehrere Christliche Ausleger (Vatablus, Drusius, Grotius) sie zu der ihrigen machen konnten. Dafs die Menge das *tertium comparationis* sey, wird ganz willkührlich in den Text hineingetragen; die Heiligkeit wird dagegen als solches deutlich genug durch den Zusatz לִפְנֵי הַמִּזְבֵּחַ bei מִזְרָקִים bezeichnet, ebenso wie durch den Zusammenhang mit dem Vorigen, wo ja von der Heiligkeit die Rede gewesen. Dann mufsten ja auch die Kochtöpfe immer verhältnifsmäfsig weit zahlreicher seyn, wie die Schaalen vor dem Altar, und man sieht gar nicht ein, wie die ersteren mit den letzteren verglichen werden können, um ihre Anzahl als übergrofs darzustellen. Endlich ist auch

im folgenden Verse, so wie im ersten Theile des unsrigen, nicht die Rede von einer durch den Andrang der Opfernden veranlafsten Vermehrung der Geräthe des Tempels, sondern von einer Umwandlung alles Profanen in Heiliges. Denselben Gedanken, die Aufhebung alles Gradunterschiedes unter dem Heiligen, drückt Ezechiel Cap. 43, 12., 45, 3. durch ein anderes Bild aus. Der ganze Berg, auf welchem der neue Tempel steht, soll Allerheiligstes, קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, seyn.

V. 21. Und seyn wird jeder Topf in Jerusalem und Judah heilig dem Herrn Zebaoth, und es kommen alle Opfernden und nehmen davon, und opfern darin, und es wird kein Cananiter mehr seyn im Hause des Herrn Zebaoth an diesem Tage. So wie die Töpfe im Tempel alle den Opferschaalen gleich heilig werden, so alle Töpfe in Jerusalem und Judah, die bisher nur rein, nicht heilig waren, ebenso heilig, wie die Töpfe im Tempel. In den letzten Worten nehmen mehrere das כְּנַעֲנִי in der Bedeutung Kaufmann. So schon Jonathan: ולא יהי עביד תגרא עוד בבית מקדשא, „*et non erit amplius exercens mercaturam in domo sanctuarii*"; so Aquila, welcher nach Hieronymus *mercator*, ἔμπορος, übersetzt, Abenesra, Kimchi, Abarbanel, Grotius; bei weitem die Mehrzahl der Ausleger aber nimmt das כְּנַעֲנִי hier nach dem Vorgange der LXX. als *nomen gentilitium*, und diese Erklärung ist nach Vergleichung des Contextes und der Parallelstellen unbedingt vorzuziehen. Wenn der Prophet nun sagt, dafs zu jener Zeit kein Cananiter ferner im Hause des Herrn seyn werde, so folgt daraus nothwendig, dafs zu seiner Zeit sich Cananiter im Hause des Herrn befanden. Schon deshalb darf man hier nicht an Cananiter der leiblichen Abstammung nach denken; denn die Gibeoniten, an die hier mehrere Ausleger erinnern, befanden sich ja nicht im Tempel selbst,

von welchem vielmehr alle Ausländer mit der äufsersten Sorge fern gehalten wurden. Es findet vielmehr hier der nicht selten vorkommende Sprachgebrauch statt, wonach die gottlosen Mitglieder der Theokratie selbst, zur Verspottung ihrer auf die äufsere Theilnahme an derselben gegründeten Anmafsung, als Heiden oder Unbeschnittene, oder speciell als Cananiter, oder ein anderes einzelnes heidnisches Volk, bezeichnet werden. Die Beschneidung hatte die Kraft eines Bundessiegels nur dann, wenn der durch die äufsere Handlung abgebildete geistige Zustand wirklich vorhanden war; wo diefs nicht stattfand, wurde die Beschneidung zur Vorhaut gerechnet. So wie schon der Pentateuch von einer Beschneidung des Herzens redet, zu welcher die äufsere Beschneidung die Israeliten verpflichte (vgl. Deut. 10, 16., 30, 6.), so bezeichnet Jeremias Cap. 4, 4. („beschneidet euch dem Herrn und entfernt die Vorhäute eures Herzens, ihr Männer von Judah und ihr Bewohner von Jerusalem") und Cap. 9, 25. („denn alle Heiden sind Unbeschnittene, und das ganze Haus Israel sind Unbeschnittene des Herzens") die gottlosen Israeliten als Unbeschnittene am Herzen. Einen Schritt weiter geht Ezechiel. Er bezeichnet Cap. 44, 9. die gottlosen Priester und Leviten nicht blos als Unbeschnittene am Herzen, sondern auch als Unbeschnittene am Fleische, und als Söhne der Fremde. Denn dafs hier durch die Unbeschnittenen und die Söhne der Fremde nicht etwa, wie seltsam genug die meisten Ausll. annehmen, eigentliche Heiden bezeichnet werden, sondern die gottlosen Leviten, erhellt unter andern daraus, dafs diesen Personen priesterliche Handlungen, namentlich die Darbringung von Opfern, beigelegt werden, vgl. v. 7. mit v. 15., ferner aus dem כִּי אִם in v. 10., was von diesen Ausll. (vgl. z. B. Rosenm.) sprachwidrig durch ja auch, oder durch aber, statt durch sondern übersetzt wird, endlich aus v. 15. und 16., wo der in v. 7 — 14. enthaltenen Strafdrohung für die gottlosen Priester und Leviten, die Ankündigung der

Belohnung für die frommen entgegengesetzt wird. Ähnlich ist auch Jes. 52, 1.: „es wird nicht mehr kommen in dich ein Unbeschnittener und Unreiner". — Das „Unbeschnittener" nimmt dort auch Gesenius im figürlichen Sinne. vgl. den Beweis bei Vitringa. Beispiele der Bezeichnung der Gottlosen durch den Namen eines einzelnen abgöttischen Volkes, was sich durch besondere Tiefe des sittlichen Verfalles auszeichnete, sind folgende. Jesaias, Cap. 1, 10. redet die Fürsten Israels gradezu als Fürsten Sodoms, das Volk als Volk Gomorrhas an. Zeph. 1, 11. wird der Untergang des Bundesvolkes durch die Worte angekündigt: „Ausgerottet wird werden das ganze Volk Canaans". Der Chaldäer umschreibt hier ganz richtig: *„totus populus, cujus opera similia sunt operibus Cananaeorum"*; doch liegt zugleich, wie das folgende zeigt, eine Anspielung auf die Bedeutung Kaufmann zu Grunde, welche letztere Bedeutung von von Cölln *(spicil. in Zeph. p. 32.)* einseitig hervorgehoben wird. Die Berufung auf Ez. 17, 4. kann hiefür nichts beweisen, da auch dort כְּנַעַן sicher nicht durch *mercator* übersetzt werden darf. Babylon war ein zweites Canaan. Ez. 16, 3. heifst es: „Also spricht der Herr zu Jerusalem: dein Ursprung und deine Herkunft ist aus dem Lande des Cananiters, dein Vater ist der Amoriter, und deine Mutter eine Chittiterin". Hienach nun kann der Sinn unserer Stelle nicht mehr zweifelhaft seyn. Sie ist ganz parallel solchen, wie Jes. 4, 3.: „wer übrig bleibt in Zion, und übrig gelassen wird in Jerusalem, der wird heilig genannt werden", 60, 21.: „dein Volk sind alle Gerechte", Apoc. 21, 27.: καὶ οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτὴν πᾶν κοινὸν, καὶ ποιοῦν βδέλυγμα καὶ ψεῦδος· εἰ μὴ οἱ γεγραμμένοι ἐν τῷ βιβλίῳ τῆς ζωῆς τοῦ ἀρνίου. 22, 15. ἔξω οἱ κύνες καὶ οἱ φαρμακοὶ καὶ οἱ πόρνοι, καὶ οἱ φονεῖς, καὶ πᾶς ὁ φιλῶν καὶ ποιῶν ψεῦδος. Der Mischung aus Frommen und Gottlosen, wie sie in der Gemeinde des A. B. statt fand, und wie sie auch

zum Theil noch unter der Kirche des N. B. fortdauert, mit dem Unterschiede jedoch, dafs die todten Glieder, welche sich ihr beigesellen, sobald sie in die Erscheinung tritt, in ihr keinerlei Art von Recht haben, und an keiner ihrer Segnungen, die alle nur durch den Glauben empfangen werden, Theil nehmen, wird hier die durch den Herrn zu bewürkende vollkommne Reinheit der Kirche der letzten Zeiten entgegengesetzt.

Die siebenzig Wochen Daniels.

Cap. 9, v. 24—27.

Übersicht.

Daniel beschäftigt sich im ersten Jahre Darius des Meders mit Jeremias, und sein Gemüth wird tief bewegt, als er von neuem die ihm wohlbekannten Weissagungen desselben liest, wonach das Elend des Bundesvolkes, seine Dienstbarkeit, 70 Jahre dauern, und nach Verlauf derselben die Rückkehr und der damit verbundene Anfang des Aufbaues von Stadt und Tempel geschehen sollte. Das 69ste Jahr war nun schon herangekommen (vgl. Beitr. 1. p. 181. ff.). Der eine Hauptgegenstand der Weissagungen des Jeremias (Cap. 25. 29.), der Sturz Babels, war schon eingetroffen; der Glaube an die Wahrheit der göttlichen Verkündung in Bezug auf den andern, der nun mit eilendem Schritte herannahte, dessen Keime schon in der Gegenwart lagen, hatte also auch in dem sichtbar Erscheinenden bereits einen Stützpunkt. Daniel war weit entfernt, an der göttlichen Verheifsung zu zweifeln. Aber je weniger er zweifelte, je fester er der Gnade Gottes traute, je tiefer er die göttliche Gerechtigkeit erkannte, (denn auch diese erforderte die Erfüllung der Verheifsung, da sie einmal aus Gnaden gegeben worden war), desto mehr fühlte er sich zur Fürbitte

für das Volk, den Tempel und die Stadt des Herrn gedrungen. Die wahre παῤῥησία im Gebete zum Herrn fliefst ja aus der Überzeugung, dafs wir κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ bitten. Je bestimmter die Verheifsung, desto kräftiger der Glaube, desto inniger das Gebet. Daniel wufste, dafs der Herr auch um das gebeten seyn will, was er geben zu wollen schon erklärt hat (Hieronymus: *in cinere et sacco postulat impleri quod promiserat deus, non quod esset incredulus futurorum, sed ne securitas negligentiam, et negligentia pareret offensam)* —, wie wir ja in den Psalmen beständig wahrnehmen, dafs auf die mit lebendigem Glauben ergriffene Zusicherung der göttlichen Hülfe neue Bitten um die wirkliche Ertheilung des Zugesicherten folgen. Er bedachte zugleich, dafs zwar das dafs, und das wann des Anfanges unwiderruflich fest stand, dafs aber in Bezug auf das wie, und auf das wann der Vollendung der Herr sich freien Spielraum gelassen, dafs es daher auch in dieser Beziehung wohl der Mühe werth sey, an den Gott, der Gebete erhört, der nicht die todte Nothwendigkeit, sondern die Lebendigkeit und die Freiheit ist, die Bitten zu richten, die er selbst ins Herz gegeben. Daniel sendet daher um Vergebung der Sünden, um Wiederherstellung der Theokratie ein Gebet zum Herrn empor, voll Kraft und Salbung, ein Gebet, dessen Grundton der aller Gebete ist, die wirklich diesen Namen verdienen, das: „wir liegen vor dir mit unserem Gebete, nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf deine grofse Barmherzigkeit". Das Gebet wird von dem, der es gegeben, erhört, und Gabriel, der Vermittler aller Offenbarungen, (vgl. p. 25.), erhält den Auftrag, den im Himmel gefafsten Beschlufs dem harrenden Propheten mitzutheilen. Die Eile seines Kommens kündigt fröhliche Botschaft an. Diese ist folgende. Zum Ersatze für die 70 Jahre, in welchen Volk, Stadt und Tempel gänzlich darniederlagen, sollen ihnen vom Herrn 70 Jahrwochen, das Siebenfache der 70 Jahre, des erneuerten Bestehens gewährt werden, und das Ende dieser Pe-

riode, weit entfernt, die Gnaden Gottes zu beschliefsen, soll sie der Theokratie erst in ihrem ganzen vollen Maafse zuwenden. Mit ihm nämlich soll die vollendete Ertheilung der Sündenvergebung, die Herbeibringung der ewigen Gerechtigkeit, die wirkliche Gewährung der Heilsgüter, welche die Propheten verheifsen, die Salbung eines Allerheiligsten zusammenfallen. Diesem in v. 24. enthaltenen Überblick folgt v. 25 — 27. die genauere Detaillirung, die Angabe des *terminus a quo*, die Eintheilung des Gesammtzeitraumes in mehrere kleinere, mit Bestimmung des characteristischen Merkmales eines jeden, der göttlichen Gnadenwohlthat, durch die er bezeichnet ist, die Bestimmung desjenigen, durch welchen die letzte und gröfste erworben werden soll, und derer, welchen sie gehört, mit Ausschliefsung derer, welchen sie nicht bestimmt ist. 1. Als der *terminus a quo* der 70 Wochen wird der göttliche Befehl zur Wiederherstellung der Stadt in ihrem alten Umfange und in ihrer alten Würde angegeben, verschieden von dem *term. ad quem* der Weissagung des Jeremias, da dieser sich nur auf die Zurückführung und die damit nothwendig verbundenen ersten Anfänge der Erbauung der Stadt bezieht. Die Zwischenzeit zwischen diesem *terminus* des Jeremias und dem des Daniel wird als ein *Interimisticum* dem Bundesvolke mit derselben Liberalität nicht angerechnet, mit der ihm der frühere Mittelzustand, die 18 Jahre von dem 4ten Jahre des Jojakim an, bis zur Zerstöhrung der Stadt und des Tempels, mit in die 70 Jahre des Elendes eingerechnet worden. 2. Eingetheilt wird der ganze Zeitraum in drei kleinere, 7 — 62 und 1 Woche. Der Schlufs des ersten wird bezeichnet durch die vollendete Ausführung der Wiederherstellung der Stadt; der Schlufs des zweiten durch die Erscheinung eines Gesalbten, eines Fürsten; der Schlufs des dritten durch die vollendete Bundstärkung an die vielen, denen die in v. 24. als dem Ende der Gesammtperiode angehörig bezeichneten Heilsgüter bestimmt sind. Dieser letzte Zeitraum wird wieder in zwei Hälften getheilt. Während die Bund-

stärkung durch ihn von Anfang bis zu Ende hindurchgeht, fällt in seine Mitte die Aufhebung des Opfers und Speisopfers und der dieselbe bedingende Tod des Gesalbten. 3. Als der Urheber der am Ende der 70 Wochen vollendeten Heilsgüter erscheint ein Gesalbter, ein Fürst, der, nachdem er am Ende von 69 Wochen, von dem *term. a quo* an, sein Amt angetreten, und durch die Hälfte der 70sten Woche hindurch vielen den Bund gestärkt hat, eines gewaltsamen Todes stirbt, durch den Opfer und Speisopfer aufgehoben wird, während die Bundstärkung auch nach seinem Tode fortgeht. 4. Die durch den Gesalbten zu gewährenden Heilsgüter sind nicht dem ganzen Volk bestimmt; vielmehr wird der gröfsere Theil desselben, nachdem er sich durch die Ermordung des Gesalbten von seinem Reiche und dessen Segnungen ausgeschlossen, eine Beute des Heeres eines fremden Fürsten werden, welches, ein Werkzeug in der Hand des rächenden Gottes, die abgefallene Stadt und den verunreinigten Tempel von Grund aus zerstöhren wird.

Die ganze Verkündung ist erfreulichen Inhaltes. Auch derjenige Theil derselben, welcher sich auf die Zerstöhrung der Stadt und des Tempels bezieht, um so nothwendiger zu dem Ganzen gehörend, je durchgängiger die Propheten mit der höchsten Erweisung der göttlichen Gnade die höchste Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit gegen diejenigen als verbunden setzen, welche sie verschmähen. Die sichtenden Gerichte Gottes sind für seine Kirche eine Wohlthat, für seine Gläubigen eine Freude; vgl. aufser den schon zu Sach. 13, 7. angef. Stellen noch Jes. 65, 13. 14., 66, 24.; Mal. 3, 21.; Luc. 21, 28.; 2 Macc. 6, 13.: *καὶ τὸ μὴ πολὺν χρόνον ἐᾶσθαι τοὺς δυσσεβοῦντας, ἀλλ' εὐθέως περιπίπτειν ἐπιτιμίοις, μεγάλης εὐεργεσίας σημεῖόν ἐστι. κ. τ. λ.* Daniel hatte ja nicht für die Halsstarrigen und Gottlosen gebeten, sondern für die, welche sich mit ihm von Herzen in dem reumüthigen Bekenntnifs der Sünden vereinigten. Diese sind das einzige Object aller Verheifsungen und der zärtlichen Sorge der Propheten. Über die Chaldäi-

sche Zerstöhrung der Stadt und des Tempels trauerte Daniel. Denn mit ihr war eine theilweise Aufhebung der damals noch sich äufserlich darstellenden Theokratie verbunden. Nur in dieser Beziehung ist die Zerstöhrung von Stadt und Tempel der Gegenstand seiner Klage; nur in ihr bittet er um ihre Wiederherstellung, vgl. v. 15 — 19. Ganz anders war es bei der hier geschilderten Zerstöhrung. Was konnte die Verkündung der Verwüstung des äufseren Tempels wohl betrübendes in sich schliefsen, da ihr zur Seite die der Salbung eines neuen Allerheiligsten geht? Was das Aufhören der Herrschaft des Gesalbten über das Bundesvolk, da es von der Bundesstärkung für die Vielen, welche dem Propheten allein am Herzen liegen, begleitet ist? Was die Aufhebung der Opfer, da, was sie theils nur abbildeten, theils äufserlich, für die äufsere Theokratie gewährten, die Vergebung der Sünden und die Gerechtigkeit, durch dasselbe Ereignifs, welches sie aufhob, erst wahrhaft und vollkommen gewährt werden sollte? Jetzt klagen wir über den Verfall der Evangelischen Kirche, wie Daniel über die Chaldäischen Verwüstungen. Aber wer von uns wird wohl diese Klage noch fortsetzen, wenn der Herr alles neu gemacht und alle äufseren Kirchen abgethan hat? Wer möchte wohl wehklagen um den Verlust der πτωχὰ στοιχεῖα, um das Phlegma, aus dem der *Spiritus* geschwunden?

Die göttliche Antwort steht nach der gegebenen Darstellung in der genauesten Beziehung auf das Gebet Daniels. Diefs bedarf in Bezug auf v. 24. einer Nachweisung gegen Michaelis (über die 70 Jahrwochen p. 12. ff.) und Jahn *(vaticc. Mess. 2. p. 124.)*, welche durch die Verkennung dieser Beziehung zu den gewaltsamsten Textesänderungen verleitet worden sind. Sie behaupten, von Volk, Stadt und Tempel sey die Frage, vom Messias, nach dem vorliegenden Texte, die Antwort. Daniel bitte, dafs die Gefangenschaft nach Ende der von Jeremias geweissagten 70 Jahre ihr Ende erreichen möge; die Antwort müsse auf jeden Fall sich auf dieselben 70 Jahre

beziehen, und das Ende der Gefangenschaft nach Verlauf derselben entweder verheifsen oder abschlagen. Allein diese Behauptungen beruhen auf reinem Irrthume. Daniel wurde zu seinem Gebete durch die Lesung der Weissagungen des Jeremias veranlafst. Aber wo steht denn wohl ein Wort davon, dafs er um die Wiederherstellung grade in dem von Jeremias bezeichneten Jahre gebeten habe? Seine Bitte beschränkt sich nur auf die Wiederherstellung von Volk, Stadt und Tempel; einer Zeit thut er nirgends Erwähnung. Dafs die Frage sich blos auf die äufsere Wiederherstellung beziehe, ist grade so falsch, als dafs die Antwort blos auf den Messias. Die Hauptbitte Daniels geht auf die Ertheilung der Vergebung der Sünden, vgl. v. 19. Und da diese nach der übereinstimmenden Verkündung aller Propheten erst durch den Messias auf das Vollkommenste gewährt werden sollte, so liegt in dieser Bitte um Vergebung die Bitte um die Zukunft seines Reiches mit eingeschlossen. Die Ankündigung der durch den Messias zu bewirkenden Sündenvergebung steht in genauer Beziehung auf das Sündenbekenntnifs in v. 5. Dafs die Antwort nicht von vornherein von Volk, Stadt und Tempel handele, wer könnte das behaupten, da sie gleich mit den Worten beginnt: 70 Jahre sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt, welches Prädicat das Vorhandenseyn desjenigen, was der Stadt die Heiligkeit verlieh, des Tempels, voraussetzt? Wie könnte Daniels Bitte um Wiederherstellung wohl glänzender befriedigt werden, als durch die Ankündigung, dafs sie nicht blos überhaupt geschehen, sondern auch einen so langen Zeitraum hindurch fortdauern werde? grade so wie auch Cap. 10 — 12. die von Daniel, durch ein specielles trauriges Ereignifs veranlafst, erbetenen Aufschlüsse über die Zukunft des Bundesvolkes weit über seine Bitte hinausgehen. Dafs die Verkündung, wie nach Ende von 70 Wochen dem Bundesvolke und der heiligen Stadt jene gröfsten aller Güter zu Theil werden sollen, ihr Bestehen während dieser Zeit voraussetzt, sahen schon die älteren

Ausleger, deren Vernachlässigung sich an Michaelis, Jahn u. A. empfindlich gerächt hat. So bemerkt z. B. Frischmuth, in dem *thes. theol. philol.* 1. *p.* 905.: „*Scopus angeli est indicare, ecquid sit populo et urbi futurum, nempe hanc reaedificandam, et populum, qui* 70 *annis exilio haeserat, suam politiam habiturum, et quidem septuplo diutius, quam in exilio egerat*". Und was in v. 24., gemäfs seinem Zwecke nur als Grundrifs zu dienen, angedeutet worden, das wird ja in dem Folgenden weiter ausgeführt. Dafs die Antwort sich speciell auf den von Jeremias angegebenen *terminus ad quem* beziehen müsse, kann nur von der falschen Voraussetzung aus gefordert werden, Daniel habe daran gezweifelt, dafs Gott diesen Termin halten werde. Stand ihm diefs, wie es nicht anders seyn konnte, fest, so bedurfte er nicht hierüber, wohl aber über die weit gröfseren und wichtigeren Dinge Belehrung, mit denen die Antwort sich beschäftigt.

Auslegung.

Vers 24.

Siebenzig Wochen sind abgeschnitten über dein Volk und über deine heilige Stadt, einzuschliefsen den Frevel und zu versiegeln die Sünde, und zu bedecken die Schuld, und zu bringen ewige Gerechtigkeit, und zu versiegeln Gesicht und Prophet, und zu salben ein Allerheiligstes.

Siebenzig Wochen.

Das Wochen ist hier *mascul.* nach Form und Construction, während es sonst gewöhnlich *femin.* ist. Diefs hat denen, welche den Text ändern wollen, einen willkommnen Vorwand geliefert, und diejenigen, welche ihn beibehalten, zu

mehreren unrichtigen Annahmen veranlafst. So behauptet Bertholdt (p. 646.), die sonst ungebräuchliche männliche Form sey hier nur wegen des Gleichklanges mit שִׁבְעִים gewählt worden, nicht bedenkend, dafs das שָׁבוּעַ nicht nur hier v. 27., wo diefs noch allenfalls aus einer Nachwirkung des Gebrauches der männlichen Form in unserem Verse erklärt werden könnte, sondern auch Cap. 10, 2. 3. als *mascul.* der Form und Construction nach vorkommt, ohne alle Beziehung auf שִׁבְעִים. Ewald (p. 319.) behauptet eine gänzlich willkührliche Verwechselung des Geschlechtes, wie sie bei späteren Schriftstellern mehrfach vorkommen soll. Allein zu dieser Annahme dürften wir doch nur dann unsere Zuflucht nehmen, wenn die ihr zu Grunde liegende Voraussetzung von dem sonst ausschliefslich männlichen Geschlechte dieses Wortes bei gründlicher Untersuchung sich bestätigte. Diefs ist aber keinesweges der Fall. Dafs das Wort ursprünglich *masc.* war, erhellt vielmehr aus Gen. 29, 27. מַלֵּא שְׁבֻעַ זֹאת, mache voll die Woche dieser, feiere erst mit ihr das siebentägige Hochzeitsfest. Die hier sich findende Masculinarform bei einem Worte, bei dem das Geschlecht so wenig in dem Begriffe selbst liegt, zeigt, dafs es ursprünglich als *masc.* betrachtet wurde. Bei diesen Wörtern aber, bei denen das *femin.* nur ein ideelles, und mehr oder weniger willkührliches ist, schimmern fast durchgängig noch Spuren des ursprünglichen männlichen Geschlechtes durch. Diefs Nebeneinanderbestehen beider Geschlechter mufs bei unserem Worte um so mehr angenommen werden, da es eigentlich *Participium* ist, gesiebnet, wie in jenem Kirchenliede: wo auf ihren Ehrenthronen, sitzet die gezwölfte Zahl, für die Zwölfzahl. Bei Eigenschaftswörtern aber, seyen es *Adjectiva* oder *Participia,* drückt sich das Geschlecht regelmäfsig in der Form aus, vgl. Ewald p. 308., so dafs das Vorhandenseyn der männlichen Form שָׁבוּעַ zugleich das Vorhandenseyn des männlichen Geschlechtes beurkundet. שָׁבוּעַ, mit dem *Plur.* שָׁבֻעִים ist ein gesiebneter Zeitraum, שְׁבוּעָה, wovon der *Plur.* שְׁבֻעוֹת,

eine gesiebnete Zeit. In beiden Fällen ist eigentlich עֵת hinzuzudenken, und man darf um so weniger eine Fixirung des Genus annehmen, da dasselbe auch bei diesem Worte noch ganz schwankend ist. Wie wenig das שָׁבוּעַ und שָׁבֻעָה noch seine Natur als Eigenschaftswort abgelegt hatte, erhellt aus Ezech. 45, 21., wo das Osterfest genannt wird חַג שָׁבֻעֹת יָמִים, das Fest der gesiebneten (Zeiträume) der Tage, das Fest, wo die Tage in gesiebnete Zeiträume eingetheilt sind, wo sieben Tage ungesäuertes Brot gegessen wird.

Für die Nachsetzung des Zahlwortes, aus der man ebenfalls einen Grund entnommen hat, die Richtigkeit unseres Textes zu verdächtigen, finden sich bei den Zehnern von 20 — 90 zahlreiche Beispiele, vgl. Gesenius Lehrg. p. 698. Hier ist sie wohl veranlafst durch das Bestreben, den Gegensatz der Jahrwochen gegen die Jahre des Jeremias bemerklich zu machen. Die gewöhnliche Wortstellung wird verlassen, wenn ein Wort wegen des Nachdruckes hervorgehoben werden soll, vgl. Ewald p. 633.

Was berechtigt uns aber unter den Wochen Jahrwochen, Zeiträume von 7 Jahren zu verstehen? Ein Grund, den die Ausleger gewöhnlich dafür anführen, dafs nämlich der Prophet, indem er Cap. 10, 2. die gewöhnlichen Wochen als Tagwochen bezeichne, selbst darauf hindeute, dafs er früher von einer andern Art von Wochen geredet, zeigt sich, wie schon Sostmann, *de LXX. hebdom. Lugd.* 1710., dargethan, bei näherer Prüfung nicht als probehaltig. Es heifst dort: ich Daniel trauerte שְׁלוֹשָׁה שָׁבֻעִים יָמִים. Dafs man hier nicht übersetzen dürfe: drei Tagwochen, sondern drei Tage lang, dafs das יָמִים hier dasjenige ist, was sehr häufig den Zeitbestimmungen als Apposition hinzugefügt wird, um anzuzeigen, dafs sie bis auf den Tag genau sind, zeigt schon der *Stat. absol.* שָׁבֻעִים. Der Hauptgrund ist vielmehr die Beziehung auf die 70 Jahre des Jeremias. Wegen derselben darf an 70 gewöhnliche Wochen nicht gedacht werden. Denn was wäre es wohl für ein Trost

für Daniel gewesen, wenn ihm angekündigt worden, dafs zum Ersatze für die 70 Jahre der Zerstöhrung die Stadt 70 gewöhnliche Wochen bis zur neuen Zerstöhrung bestehen würde? Ferner konnte schon Daniel selbst, dafs nicht von gewöhnlichen Wochen die Rede sey, aus dem Reichthum der Begebenheiten ersehen, welche in diesem Zeitraume sich ereignen sollten. War aber nicht von gewöhnlichen Wochen die Rede, so mufste er um so mehr an Jahrwochen denken, da diese Jahrwochen in der Mosaischen Constitution eine so bedeutende Stellung einnehmen, da das Exil sie von neuem lebhaft ins Andenken zurückgerufen hatte, insofern als die 70jährige Verwüstung als eine Strafe für die unterlassene Feier der Sabbathsjahre betrachtet wurde, vgl. 2 Chron. 36, 21. Zwar werden diese 7jährigen Zeiträume im Gesetze nicht שָׁבֻעִים oder שָׁבֻעוֹת genannt, aber dafs sie nichts destoweniger als Wochen betrachtet wurden, zeigt die mehrfache Bezeichnung des siebenten Jahres als des grofsen Sabbathes, oder als des Sabbathes schlechtweg, vgl. Levit. 25, 2. 4. 5. 26, 34. 35. 43. 2 Chron. 36, 21. Was nun noch etwa von Dunkelheit übrig blieb, wurde durch die Erfüllung gehoben. Es darf nicht verkannt werden, dafs die unbestimmtere Zeitbestimmung, deren Bedeutung mehr erschlossen werden mufste, als sie in dem Worte selbst lag, absichtlich gewählt wurde, um die Grenzen zwischen Weissagung und Geschichte nicht zu verrücken, und die Zuziehung der letzteren überflüssig zu machen. Das Bestreben, die beiden Gegensätze, eine schwankende Unbestimmtheit, welche gegen die Göttlichkeit der Weissagung geltend gemacht werden, und ihren Zweck vereiteln könnte, und die Störung des richtigen Verhältnisses zur Geschichte zu verhüten, zeigt sich durchgängig in unserem Abschnitte, und ist in demselben auf bewundernswürdige Weise realisirt worden. Ein ganz analoges Beispiel einer zugleich unbestimmten, und, wenn die Geschichte zu Hülfe genommen wurde, bestimmten Zeitbestimmung haben wir bei unserem Propheten selbst Cap. 4, v. 20., vgl. dar. Beitr. 1, p. 112. ff.

Was veranlafste den Propheten aber grade dieses Zeitmaafs zu wählen? Zuvörderst schon eben jenes Streben nach verhüllter Bestimmtheit. Diefs konnte, was das „verhüllt" betrifft, nicht realisirt werden, wenn er sich der gewöhnlichen Zeitrechnung bediente, wenn er die Zahl der Jahre, welche bis zu dem angegebenen *terminus ad quem* verfliefsen sollten, angab. Ebenso wenig, in Bezug auf die Bestimmtheit, wenn er ein sonst ganz unbekanntes, willkührlich erfundenes Zeitmaafs wählte, etwa ein solches, wie die prophetischen Jahre Bengels. Man hätte dann einwenden können, dafs auf solche Art Zeitbestimmungen zu geben, die einzig und allein durch die Erfüllung bestimmt werden, sehr leicht sey. Ein anderer Grund findet sich in der Beziehung auf die siebenzig Jahre des Jeremias. Es war sehr bezeichnend für das Verhältnifs der göttlichen Gnade zu dem göttlichen Zorne, wenn den 70 Jahren, welche nach v. 2. über die Trümmer Jerusalems voll werden sollten, ein Siebenzig anderer Art, die 70 Jahre versiebenfachend, entgegengesetzt wurde, dessen sich die wiederaufgebaute Stadt erfreuen sollte. Noch dazu war die 7 und die 70 eine vollkommne und eine heilige Zahl, die sich für die göttliche Chronologie um so mehr eignete, da sich an sie das Andenken an die Weltschöpfung u. s. w. knüpfte. Endlich kann die Wahl der Zeitbestimmung mit Beziehung auf das Jubeljahr wohl nicht zweifelhaft seyn. Sieben Jahrwochen dauerte der Cyclus, in dessen Endjahr die bürgerliche *restitutio in integrum* fiel, alle Schulden erlassen, alle Sclaven freigelassen, die veräufserten Äcker wieder an ihre Besitzer zurückgegeben wurden. Die letzte von siebenzig Jahrwochen ist der höchste aller Sabbathe, die Zeit der geistigen *restitutio in integrum*, der Aufhebung und Versöhnung aller Schuld *).

*) Es fehlt auch bei heidnischen Schriftst. nicht an Spuren einer ähnlichen Jahresrechnung. Marcus Varro, nachdem er in dem ersten seiner Bücher Hebdomades genannt die Bedeutsamkeit der Siebenzahl

Sind abgeschnitten.

Hier bedarf zuvörderst die scheinbare Anomalie des Numerus einer Untersuchung. Sie erklärt sich daraus, dafs die 70 Hebdomaden hier nicht als einzelne, sondern als ein Ganzes in Betracht kamen, s. v. a. ein Zeitraum von 70 Hebdomaden ist bestimmt. Analog ist z. B. Gen. 46, 22.: diefs die Söhne Rahels, אֲשֶׁר יָלַד לְיַעֲקֹב. Nicht die einzelnen Söhne werden den einzelnen, sondern die ganze Nachkommenschaft Jakobs von der Rahel wird der von den übrigen Weibern entgegengesetzt, vgl. 35, 26. Jerem. 44, 9.: Habt ihr vergessen der Bosheiten der Könige von Judah, וְאֵת רָעוֹת נָשָׁיו. Es kam hier nicht auf die einzelnen Könige als solche, sondern auf die Gesammtheit derselben an. Kohel. 2, 7.: Knechte und Mägde וּבְנֵי בַיִת הָיָה לִי. In allen diesen Fällen tritt grade das Umgekehrte der Regel (vgl. Ewald p. 640.) ein: „*Nomina* im Singular können dem Begriffe nach mit dem Plural verbunden werden, wenn der Gegenstand aus einzelnen selbstständigen Gliedern, besonders Personen besteht". In der Regel steht in solchem Falle das *femin. sing.* Wo statt dessen, wie in den angef. Stellen und an der unsrigen, der *singul. masc.* steht, wird sich immer ein Grund nachweisen lassen. So Gen. l. c. Kohel. 2. Jerem. 44. das Unpassende der Verbindung männlicher Individuen mit dem *femin.*; an unserer St., dafs sich der Verf. nicht etwa die 70 Wochen als *abstractum* dachte, für welches das *fem.* die auszeichnende Form ist, eine 70 Wochenschaft, sondern weil ihm ein bestimmtes *Nomen*, Zeit oder Zeitraum

---

in den natürlichen Dingen entwickelt hatte, (im Auszuge bei Gellius 3, 10.) fügte hinzu, *se quoque jam duodecimam annorum hebdomadam ingressum esse, et ad eum diem septuaginta hebdomadas librorum conscripsisse.* Auch hier beruht freilich, wie bei Daniel, die Wahl dieser Rechnungsweise auf bestimmten Gründen, theils auf der vorhergehenden Hervorhebung der Wichtigkeit der Siebenzahl, theils auf der beabsichtigten Zusammenstellung der Jahrsiebende und der Buchsiebende.

vorschwebte, vgl. das עֵת als *mascul.* 11, 14. Vollkommen entsprechend ist Koh. 1, 10. לְעֹלָמִים אֲשֶׁר הָיָה מִלְּפָנֵינוּ.

Die Bedeutung des ἅπ. λεγ. חָתַךְ wird hinreichend gesichert durch die Vergleichung des Chaldäischen und Rabbinischen חתך abschneiden. Zwar behauptet J. D. Michaelis (über die 70 Wochen p. 42.), dieſs Chaldäische und Rabb. חתך könne sehr füglich nur aus unserer Stelle entnommen seyn; allein diese Annahme würde nur dann Wahrscheinlichkeit haben, wenn das Wort dort blos, wie in dem Targum Esther 4, 5., in der figürlichen Bedeutung entscheiden, beschliefsen vorkäme. Diese könnte man an unserer Stelle aus dem Zusammenhange errathen haben. Da aber das חתך auch in der Bedeutung abschneiden im eigentlichen Sinne vorkommt (vgl. חיתוכים, *partes, portiones, pars secta et abscissa,* חתיכת של בשר nach dem *Miklal Jophi, incisio carnis),* welche aus unserer Stelle auf keine Weise erschlossen werden kann, so zeigt sich dieser Verdacht als unbegründet. Mehrere Ausll. nun nehmen an, dafs das abschneiden hier gradezu für beschliefsen stehe, sich darauf berufend, dafs die *Verba* des Abschneidens in den Semitischen Sprachen nicht selten ohne weiteres in der Bedeutung des Beschliefsens gebraucht werden (vgl. die Beisp. u. A. bei Gesen. thes. s. v. גזר). So schon die Alexx.: ἑβδομήκοντα ἑβδομάδες ἐκρίθησαν ἐπὶ τὸν λαόν σου. Allein grade der Gebrauch des sonst nicht vorkommenden Wortes, während dem Daniel, wenn er den Begriff des Beschlusses ausdrücken wollte, andere viel gebräuchlichere zu Gebote standen, deren er sich sonst und auch in unserem Abschnitte selbst bedient, scheint dafür zu sprechen, dafs das Wort hier mit Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung steht, dafs es die 70 Wochen, im Gegensatze gegen eine Zeitbestimmung ἐν πλάτει, als einen von der Folgezeit scharf abgeschnittenen, genau begränzten Zeitraum darstellen soll. So fafste das Wort schon Theodotion, welcher es durch συνετμήθησαν wiedergibt. Zwar behauptet schon der über Theod. Übersetzung com-

mentirende Theodoret, dafs das συντέμνειν hier die Bedeutung des Beschliefsens habe (συνετμήθησαν, ἀντὶ τοῦ ἐδοκιμάσθησαν καὶ ἐκρίθησαν· οὕτω γὰρ τινὲς ἑρμηνευτῶν ἐκδεδώκασιν), und diese Behauptung wird von Neueren als über allen Zweifel erhaben wiederholt (vgl. z. B. Schleusner, thes. s. v. und von Cölln, in den Analekten 3, 2. p. 38.). Allein es fehlt ihr an allem Beweise aus dem Sprachgebrauche, der Profanschriftsteller sowohl, wie der Griechischen Übersetzer. Schon Kypke, zu Röm. 9, 28., hat nachgewiesen, dafs das συντέμνειν immer die Bedeutung *circumcidere*, *abbreviare*, nie die Bedeutung *decernere*, *decidere* habe. In dieser Bedeutung fafste auch die Vulgata *(LXX. hebdomades abbreviatae sunt super populum tuum)* den Hebr. und den Griech. Ausdruck. Eine abgekürzte Zeit ist eine genau bestimmte und begränzte.

Über dein Volk und über deine heilige Stadt.

Das עִיר קָדְשׁ wird als *Nomen compositum* betrachtet, und das *suff.* bezieht sich daher auf den zusammengesetzten Begriff. Fälle, wie dieser, wo das *suff.* sich nicht auf Gott, sondern auf Daniel bezieht, zeigen recht deutlich, dafs Übersetzungen, wie die des הַר־קָדְשִׁי in Ps. 2, 6. durch: „Berg meiner Heiligkeit", auch durch den Beisatz „wörtlich", nicht gerechtfertigt werden. Bei den Juden hat die Verkennung dieser Construction, welche immer stattfindet, wenn das zweite *Nomen* nur die Eigenschaft des ersten beschreibt, also nur zur Vervollständigung des Begriffes dient, — vgl. z. B. Prov. 24, 31. גֶּדֶר אֲבָנֶיהָ, ihre Steinmauer, Kohel. 12, 5. בֵּית עֹלָמוֹ, sein ewiges Haus. Jes. 64, 10. Neh. 9, 14. —, selbst dogmatische Absurditäten veranlafst. Sie schliefsen aus Jes. 56, 7., wo der Herr den Tempel בֵּית תְּפִלָּתִי nennt, dafs Gott selbst bete.

Warum wird Jerusalem die heilige Stadt Daniels genannt? Nach dem Vorgange von Theodor., Chrysost., Hie-

ronymus bemerkt Vitringa, *non meae sed tuae, quod indignationis divinae argumentum est, peccatis populi nondum expiatis.* Allein durch diese Erklärung wird ein dem Contexte ganz fremdes Element in denselben hineingetragen. Je reicher die Güter sind, die der Herr in diesem Verse seinem Volke verheifst, desto weniger ist eine solche Bezeichnung passend. Das Richtige ist vielmehr, wie schon Ch. B. Michaelis u. A. sahen, dafs das deine auf die zärtliche Liebe Daniels zu seinem Volke hindeutet, wie sie sich im vorhergehenden Gebete ausgesprochen. Diese Liebe trieb den Daniel zur Fürbitte, und diese letztere wird in v. 23. als die Veranlassung des Beschlusses dargestellt, welcher hier dem Daniel geoffenbart wird, so dafs das deine also zugleich an diese Veranlassung erinnert, vgl. 12, 1.

Einzuschliefsen den Frevel.

In dem לְכַלֹּא ist, was die Ausll. überschen haben, eine doppelte Lesart vereinigt. Die Punkte gehören nicht dem Kthib an, welches vielmehr לְכָלְאָ zu punctiren ist, sondern dem Kri. Dafs eine solche Annahme nicht etwa im Allgemeinen verwerflich ist, zeigen folgende Bemerkungen. Sobald die Differenz zwischen der *lectio recepta* und der vermeintlichen Emendation nur in den Vocalen bestand, schrieben die Masorethen die mit denen der ersteren übereinstimmenden Consonanten der letzteren nie an den Rand. Sie deuteten das Nebeneinanderbestehen einer doppelten Lesart auf andere, und zwar nach Verschiedenheit der Umstände verschiedne Weise an. 1. Wo das Wort selbst, oder der Context gar keine Entscheidungsgründe darboten, um die der Texteslesart untergesetzten Vocale der Randlesart als solche zu erkennen, wo daher, ganz gegen ihr Princip, die Randlesart, falls sie ihre Punkte ohne weiteres untergesetzt hätten, als die einzige erschienen seyn würde, gaben sie dem Worte eine aus der beider Lesarten gemischte Punctation. Ein Beispiel hiezu liefert das יִרְוֹת

Ps. 7, 6. Die Texteslesart war hier יְרַדֵּף als *fut.* in Pi. Die Masorethen wollten dafür das *fut.* in Kal יִרְדֹּף gelesen wissen, weil das Kal in der Bedeutung verfolgen weit häufiger ist als das Pi., was aber als Steigerungsform grade hier, wo die heftigste, wiederholteste und anhaltendste Verfolgung bezeichnet werden sollte, ganz pafst. Dafs das Wort eine doppelte Punctation in sich verband, wurde hinreichend durch die Form angedeutet, welche ohne diese Annahme ein grammatisches *monstrum* ist. In mehreren Handschriften, deren Schreiber kühner waren als die Masorethen, findet sich gradezu die Form יִרְדֹּף gesetzt. Ein anderes Beispiel ist das תִּרְצָחוּ Ps. 62, 4. in vielen Ausgaben und Handschriften. Die Texteslesart ist hier תִּרְצְחוּ, als seltnere Form des *fut.* Pi, mit ausgeworfenem und durch Verlängerung des vorhergehenden Vocales ersetztem Dagesch; die Randlesart תִּרְצָחוּ als das gewöhnliche *fut.* in Pi. Auch Ps. 80, 11. ist in der Nichtform כָּסּוּ eine doppelte Lesart vereinigt; die Textesl. כָּסּוּ, *pract.* Kal; die Randl. כִּסּוּ, *pract.* Pi. Die Masorethen wurden zu ihrer vermeintlichen Emendation durch Mifsverständnifs der Construction, die nothwendig das intransitive Kal verlangt, (statt: bedeckt wurden die Berge von ihrem Schatten, erklärten sie: ihre Schatten bedeckten die Berge, mit einer unzulässigen collect. Auffassung des צֵל), und zugleich dadurch verleitet, dafs das כסה in Kal sonst nicht im Präteritum vorkommt. In den Handschriften ist diese Verbindung einer doppelten Punctation noch weit häufiger, wie in den Ausgg., vgl. Michaelis Or. Bibl. 3, 236. Ewald p. 489. 2. Wo aus dem Contexte oder aus dem Worte selbst die Vocale als nicht zur Texteslesart gehörig erkannt werden konnten, setzten die Masorethen sie derselben ohne weiteres unter. Ein Beispiel gibt Ps. 59, 11. Die Texteslesart ist אֱלֹהֵי חַסְדּוֹ יְקַדְּמֵנִי, *deus meus, gratia ejus praeveniet me.* Die Masorethen wollten dafür lesen אֱלֹהֵי חַסְדִּי יְקַדְּמֵנִי, mein Gnadengott wird mir zuvorkommen.

Sie gaben nun dem אלהי gradezu die Punkte der Randlesart, weil jeder gleich sah, dafs diese, wegen des folgenden חַסְרוֹ, zur Texteslesart nicht pafsten. — Zu dieser letzteren Classe gehört nun auch unser Fall. Das *Verbum* כלא kommt in Piel nie vor; es reichte also hin, dem Worte die Vocale des Piel zu geben, um bemerklich zu machen, dafs neben der gewöhnlichen durch die Form selbst hinreichend bezeichneten Lesart eine andere bestand, welche die Form der Ableitung von כלא=כלה gemäfs punctirte.

Untersuchen wir jetzt den Sinn, welchen beide Lesarten geben. Alle Bedeutungen des *Verbi* כלא vereinigen sich in der der Hinderung, Hemmung und Beschränkung der freien Thätigkeit. Aus dieser allgemeinen Bedeutung geht die des Einsperrens und Einschliefsens mit Leichtigkeit hervor. Diese findet sich z. B. Ps. 88, 9.: Ich bin eingeschlossen, כָּלוּא, und kann nicht herausgehen. Jerem. 32, 2. 3. בֵּית כֶּלֶא und בֵּית הַכָּלוּא hat die Bedeutung Kerker. Die Ausleger wenden nun meist die allgemeine Bedeutung hier an: dafs dem Frevel gewehrt werde. Die specielle Bedeutung einschliefsen pafst aber besser zu dem folgenden versiegeln und bedecken. Das Versiegeln setzt eine Einschliefsung voraus.

Die Randlesart: den Frevel zu vollenden, kann auf doppelte Weise erklärt werden, entweder: das Maafs der Sünden voll zu machen, vgl. Gen. 15, 16. Matth. 23, 32. (ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν), oder: der Sünde ein Ende zu machen. Die Richtigkeit der Randlesart vorausgesetzt, wäre die letztere Erklärung unbedingt vorzuziehen. Denn es ist, wie wir später sehen werden, in unserem ganzen Verse nur von Gnadenwohlthaten, nicht von Strafen die Rede.

Fragen wir nun, welcher von beiden Lesarten der Vorzug zu ertheilen sey, so müssen wir uns unbedingt für die Texteslesart erklären. Diese hat schon aus dem allgemeinen Verhältnifs der Randlesarten zu den Texteslesarten ein bedeutendes Vorurtheil für sich. Eine genauere Prüfung zeigt, dafs die Kris

mit wenigen Ausnahmen blofse Einfälle beschränkter Jüdischer Critiker sind, und daher nicht mehr äufsere Auctorität haben, wie die Conjecturen eines Houbigant und J. D. Michaelis. Sie bewährt beinahe vollkommen das Urtheil von Danz, *Litter. Hebr. Chald. p.* 67.: „*Non datur* כתיב, *quod exercitatis ac omnia accurate perpendentibus non pariat sensum commodum; quidquid huic sub nomine* קרי *quocunque praetextu superadditur, inventum est mere humanum et aliam penes me notam non invenit, quam interpretationis ut plurimum satis feliciter institutae, subinde tamen temere et in ignominiam sacri scriptoris susceptae*". Hier aber hat das Kri um so weniger die Vermuthung einer ihm zu Grunde liegenden äufseren Auctorität für sich, da die Differenz blos in den Vocalen besteht, da die Masorethen selbst es nicht wagen, dem כלא das כלה zu substituiren, sondern nur durch ihre Punctation die Meinung ausdrücken, dafs das כלא hier für כלה stehe, eine blofse exegetische Vermuthung, die dadurch noch nicht zu höherer Würde erhoben wird, dafs auch die alten Übersetzer (Aquil. und Theod. τοῦ συντελέσαι. LXX. συντελεσθῆναι τὴν ἁμαρτίαν.) sie gehabt zu haben scheinen, und diefs um so weniger, da sich ihr Ursprung so leicht auffinden läfst. In den sonst nicht vorkommenden Ausdruck: die Sünde hemmen oder einschliefsen, konnte man sich nicht finden; die Bedeutung vollenden, schien zu dem Folgenden vortrefflich zu passen, nach der Randlesart sowohl, wie nach der Texteslesart. Denn auch die, welche der letzteren folgten, erklärten das versiegeln einstimmig durch endigen, vollenden. Was die Randlesart aber besonders begünstigte, war das Streben der Juden, wie es sich bei ihren Auslegern fast ohne Ausnahme findet, die Verheifsungen des Verses in Drohungen umzuwandeln, ganz natürlich, da sie wohl die Strafen, welche nach Ende der 70 Jahrwochen eingetroffen waren, nicht aber die Segnungen kannten, und daher bedacht seyn mufsten, die Beziehungen auf die letzteren zu verwischen. Schon Aquila

übersetzt statt über u. s. w.: κατὰ, *contra*, τοῦ λαοῦ σου καὶ τῆς πόλεως τῆς ἁγίας σου, und damit übereinstimmend das Folgende: τοῦ συντελέσαι τὴν ἀθεσίαν καὶ τοῦ τελειῶσαι ἁμαρτίαν.

Dafs der Prophet das כלא in der Bedeutung von כלה gebraucht habe, könnte nur auf sichere Beweise hin angenommen werden, da das כלה bei ihm mehrfach und stets mit ה vorkommt, vgl. v. 27., 11, 36., 12, 7., und da überhaupt die Stämme mit ה viel seltener Formen von denen mit א entlehnen, wie umgekehrt, vgl. Ewald p. 453., so dafs man sich nicht auf die mehrfach von כלה entlehnten Formen des כלא berufen darf. Das כלה findet sich nirgends mit א. Die Beweise nun könnten nur in inneren Vorzügen der Randlesart bestehen. Diese gehen ihr aber nicht weniger ab, wie die äufsern. Für die Texteslesart entscheidet das vortreffliche zu einander Passen des Einschliefsens, Versiegelns, Bedeckens. Die Sünde, die bisher vor den Augen des gerechten Gottes blos und offen lag, wird nun durch den barmherzigen eingeschlossen, versiegelt und verhüllt, so dafs sie als nicht mehr vorhanden betrachtet werden kann, eine bildliche Bezeichnung der Sündenvergebung, analog den sonstigen durch, das Angesicht vor der Sünde verbergen, sie vorübergehen lassen, u. s. w.

Und zu versiegeln die Sünde.

Das versiegeln wird hier von mehreren Auslegern als bildliche Bezeichnung der Vollendung oder Beendigung genommen. So Theodoret: ἐσφράγισε δὲ τὰς ἁμαρτίας, παύσας μὲν τὴν κατὰ νόμον πολιτείαν, τὴν δὲ τοῦ πνεύματος δωρησάμενος χάριν. Mehrere alte Übersetzer lösen den also gefafsten Tropus, während Theodotion ihn beibehält, auf. So LXX.: καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι. Aquila: καὶ τοῦ τελειῶσαι ἁμαρτίαν. Vulg.: *ut consummetur praevaricatio.* Dafs diese Übersetzungen so, und nicht etwa, wie es gewöhnlich geschieht, aus einer verschiedenen Lesart zu erklären sind, erhellt am

deutlichsten daraus, dafs die LXX. auch bei dem folgenden חָתֹם, wo sich nirgends eine Spur einer verschiedenen Lesart findet, wiederum den Tropus auflösen (*καὶ συντελεσθῆναι τὰ ὁράματα καὶ προφήτην*), und ebenso die Vulg.: *et impleatur visio et propheta*, während Theodotion sich in seiner Wörtlichkeit gleich bleibend, übersetzt: *καὶ τοῦ σφραγίσαι ὅρασιν καὶ προφήτην*, was von Theodoret ganz mit derselben Auflösung des Tropus erklärt wird durch: *τουτέστι τοῦ δοῦναι τέλος ἁπάσαις ταῖς προφητείαις.*

Diese Erklärung des versiegeln durch beendigen ist aber unstatthaft. Zwar findet sich diese Bedeutung des חָתַם, daraus entstanden, dafs man dem Ende eines Briefes oder einer Schrift sein Siegel aufzudrücken pflegte, im Arabischen sehr häufig. Man sagt: ختم الكتاب, ختم الكلام, ختم الشى, vgl. eine reiche Sammlung von Beispielen bei Franc. Tspregi, *dissert. de authentia selectiorum Kthibim*, *in* Oelrichs *collect. opusc. phil. theol.* 2. *p.* 153. *sqq.* Im Hebräischen aber findet sie sich nie. An der einzigen Stelle, die man dafür anführt, Ez. 28, 12., wo man das חוֹתֵם תָּכְנִית durch *perficiens, absolvens pulchritudinem* erklärt, beruht ihre Annahme auf falscher Deutung. Das תָּכְנִית bezeichnet nach 43, 10. Grundrifs, Modell. Daher חוֹתֵם תָּכְנִית, ein Versiegelnder des Grundrisses, ein solcher, der das Recht hat, die Idee seines Seyns auf Seite zu schaffen, weil er selbst sie vollkommen darstellt, weil er eine personificirte Idee, ein Ideal ist, — ganz damit übereinstimmend das Folgende, wo der König von Tyrus genannt wird: voll von Weisheit und vollendet von Schönheit. Der bildliche Gebrauch des חתם im Hebräischen ist einzig und allein von der Sitte entnommen, Sachen, die man verschlossen, oder bei Seite gelegt hat, zur gröfseren Sicherung zu versiegeln. So Hiob 37, 7.: Gott versiegelt die Hand des Menschen, er schliefst sie ein, so dafs sie sich nicht rühren kann, Hiob 9, 7.: er versiegelt die Sterne, schliefst sie ein, dafs

sie nicht leuchten können. Jerem. 32, 11. 14. werden ein versiegeltes Buch und ein geöffnetes sich einander entgegengesetzt; ebenso Jes. 29, 11. Cant. 4, 12. eine versiegelte Quelle einer geöffneten. In unserem Buche findet sich die der bildlichen Darstellung zum Grunde liegende äufsere Handlung Cap. 6, 18., wo der König die Grube versiegelt, in die Daniel hineingeworfen worden, die bildliche Darstellung selbst Cap. 8, 26. und 12, 4., wo die Weissagungen Daniels wegen ihrer Dunkelheit als versiegelt bis auf die Zeit der Erfüllung bezeichnet werden, wie Apoc. 22, 10. (vgl. Beiträge 1. p. 215.). Grade so wie hier dem חתם das כלא, einschliefsen, so geht ihm Cap. 12, 4. (verschliefse die Worte und versiegle das Buch) das סְתֹם, und Deut. 32, 34. (ist es nicht verborgen bei mir, versiegelt in meinen Schätzen?) das כָּמַס voraus. Die Sünde wird hier also als versiegelt bezeichnet, weil sie ganz und gar aus dem Angesichte Gottes entfernt, ganz und gar beseitigt werden soll.

Für לַחְתֹם ist die Randlesart, deren Vocale unter der Texteslesart stehen, לְהָתֵם als *Infin.* in Hiph. von תָּמַם, vollendet seyn. Sie verdankt ihre Entstehung höchst wahrscheinlich nur der Auflösung des Tropus in den A. Uebersezzungen, welche misverstehend, man in ihnen die Spuren einer andern Lesart zu finden glaubte. Sie anzunehmen war man um so geneigter, da die Form לְהָתֵם auch Cap. 8, 23. vorkommt, und zwar von Vollendung der Sünde und des Abfalls, welche man, aus dem früher angegebenen Grunde, gern in unserer Stelle finden wollte. Sie behauptete sich in ihrem usurpirten Besitze durch die Hülfe des ebenfalls illegitimen לְכַלֵּא, so wie es wiederum diesem zur Behauptung des Scheines der Legitimität behülflich war. Zwar behauptet Hitzig (Stud. u. Crit. Jahrg. 1832. 1. p. 146.) zu ihren Gunsten, schon dafs לחתם nachfolge, mache das Kthib verdächtig. Allein dieser Grund verkehrt sich in sein Gegentheil, sobald nur beachtet wird, dafs die häufige Wiederholung derselben Wörter zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Daniel gehört.

Beweise wird z. B. das 11te Capitel in Menge liefern. Sie lassen sich aber sogar aus unserem kleinen Abschnitte entnehmen. So kommen die Wurzeln חרץ und שמם in demselben dreimal vor. — Wenn man aber auch diese so ganz aller Stützen entbehrende Randlesart für die ursprüngliche hält, so ist man deshalb noch nicht genöthigt, unsern Worten einen drohenden Sinn unterzulegen. Die Sünden vollenden kann heifsen: sie bis aufs höchste treiben, ihr Maafs voll machen; es kann aber auch eben so gut heifsen: ihnen, durch die Vergebung, ein Ende machen, entsprechend dem sonstigen: die Sünden tilgen, מחה. In diesem Sinne kommt das תמם von der Sünde z. B. vor Thren. 4, 22.: „Deine Missethat ist getilgt, תַּם־עֲוֹנֵךְ, du Tochter Zion. — Aber deine Missethat, du Tochter Edom, wird er heimsuchen".

Für den Plural חַטָּאוֹת findet sich in nicht wenigen Handschriften und Ausgaben bei Kennicot und de Rossi der Singular חַטָּאת. Allein man ist gar nicht berechtigt, dieser Lesart, die wahrscheinlich nur dem Bestreben, unser Wort dem פֶּשַׁע und עָוֹן conform zu machen, ihr Entstehen verdankt, mit Bertholdt vor der Texteslesart den Vorzug zu geben. Der Singular פֶּשַׁע steht auch sonst neben dem Plural חַטָּאוֹת, vgl. z. B. Micha 1, 5.: בְּפֶשַׁע יַעֲקֹב כֹּל־זֹאת וּבְחַטֹּאוֹת בֵּית יִשְׂרָאֵל, was sich daraus erklärt, dafs פֶּשַׁע Abfall, Empörung, an und für sich mehr collectivischer Natur ist, während das חַטָּאת mehr die einzelne Äufserung der Sünde bezeichnet.

Auch wenn man in beiden Gliedern die Texteslesart mit Recht für die richtige erklärt, würde, blos auf die Worte gesehen, der Auffassung *sensu malo* nichts entgegen stehen. Eben so gut, wie durch die Sündenvergebung, könnte man sich auch durch die Bestrafung und Ausrottung der Sünder die Sünde als eingeschlossen und versiegelt denken, wie Jes. 4, 4. durch das vertilgende göttliche Strafgericht der Schmutz der

Töchter Zions abgewaschen und das Blut Jerusalems aus ihrer Mitte getilgt wird. Dafs aber diese Auffassung nichts desto weniger unzulässig ist, dafs nur an eine göttliche Gnadenwohlthat, die Einschliefsung und Versiegelung der Sünde durch die Vergebung gedacht werden darf, geht aus folgenden Gründen hervor. 1. In dem zweiten Theile des Verses wird ein dreifaches positives Gut genannt, welches der Herr seiner Gemeinde nach Ende der 70 Jahre ertheilen werde. Fafst man die beiden ersten Glieder *sensu bono* auf, so entspricht dieser Ertheilung eines dreifachen Gutes im ersten Theile die Hinwegnahme eines dreifachen Übels. Diese Beziehung der beiden dreigliedrigen Hälften auf einander, mufs aber um so mehr angenommen werden, da nur dann das offenbar in Beziehung auf einander stehende חחם sich genau correspondirt, in beiden Hälften in das zweite Glied zu stehen kommt. Mit den Sünden werden auch die Weissagungen versiegelt, weil das, was sie als zukünftig ankündigten, als das Hauptmerkmal der Messianischen Zeit, die Tilgung der Sünden, nunmehr eingetroffen ist. Diese genaue Correspondenz des doppelten חחם dient dann auch dazu, das erste gegen die Anmaafsungen der Randlesart in Schutz zu nehmen. 2. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, dafs, so wie die dreifachen, auch sonst vereinigt vorkommenden Bezeichnungen der Sünde, vgl. Exod. 34, 7., oben v. 5., nicht auseinander gerissen werden dürfen, so auch nicht die dreifache Bezeichnung desjenigen, was in Bezug auf die Sünde gethan werden soll, das Einschliefsen, das Versiegeln, das Bedecken, um so weniger, da allen drei Ausdrücken dieselbe bildliche Darstellung des aus den Augen Wegschaffens zu Grunde liegt. Kann daher von dem einen dieser Ausdrücke erwiesen werden, dafs er nur *sensu bono* stehen könne, so gilt dieser Erweis auch für die beiden andern. Diefs ist nun bei dem כִּפֶּר עָוֹן vollkommen der Fall. Diese häufig vorkommende Redensart bezeichnet nie etwas anderes, als die Sündenvergebung, die Bedeckung der Sünde durch die Hülle der Barm-

herzigkeit, so dafs das Auge des zornigen Richters sie nicht finden kann. 3. Die Verkündung in den drei ersten Gliedern steht in genauer Beziehung auf das mehrgliedrige Sündenbekenntnifs in v. 5., und die daran geknüpfte Bitte um Vergebung. Wegen dieser Beziehung würde, auch wenn das dritte Glied ebenso zweideutig wäre, wie die beiden ersten, der Auffassung *sensu bono* der Vorzug gegeben werden müssen, weil es nicht wahrscheinlich ist, dafs der Engel seinen Weg so sehr beschleunigt haben würde (vgl. 22.), um dem Daniel grade das Gegentheil von dem anzukündigen, warum er gebeten. Nur durch diese vorhergehende Heilsverkündung verlor die im Folgenden enthaltene Ankündigung der Zerstöhrung der Stadt und des Tempels ihr Schreckliches. Sie erschien nun als parallel laufend den gröfsten Gnadenwohlthaten gegen die frommen Mitglieder der Theokratie, und insofern durch sie ihre bisherige Mischung mit den Gottlosen aufhörte, selbst als eine Gnadenwohlthat.

Und zu bedecken die Schuld.

Wir behalten in der Übersetzung die Grundbedeutung des *Verbi* כִּפֶּר bei, deren Berücksichtigung, auch wenn es von der Sündenvergebung gebraucht wird, schon aus der gewöhnlichen Construction mit עַל und mit בְּעַד hervorgeht, und zwar wegen der deutlichen Beziehung der bildlichen Darstellung in diesem Gliede auf die in den beiden vorigen.

Mehrere Ausleger finden in den Ausdrücken von der Sündenvergebung in den drei Gliedern eine Steigerung; aber weit richtiger nimmt man mit Geier (*„tot hic accumulantur vocabula, ut tota peccatorum humani generis colluvies eo melius comprehenderetur"*) einen blofsen συναθροισμὸς an, wie er auch z. B. Exod. 34, 7. und Lev. 16, 21. statt findet. Eine Steigerung würde erfordern, dafs die stärkste Bezeichnung der Sünde zuletzt stände. Diese ist aber, wenn überhaupt, wie es bei einer Steigerung der Fall seyn würde,

die Bedeutung der Wörter genau beachtet wird, grade das zuerst stehende פֶּשַׁע. Es bezeichnet die Sünde nach ihrem schlimmsten Character als Abfall von Gott und Empörung gegen ihn, und wird z. B. Hiob 34, 37.: „er fügt hinzu עַל חַטָּאתוֹ פֶּשַׁע, zur Sünde Frevel", dem חַטָּאָה, wie das Schwerere dem Leichteren entgegengesetzt. Die Ankündigung der Sündenvergebung differirt also in dieser Beziehung von dem Sündenbekenntnifs in v. 5., wo wirklich eine Steigerung stattfindet. Das dem hier zuerst stehenden פֶּשַׁע ganz genau entsprechende מְרֻדֵנוּ folgt dort erst nach dem חָטָאנוּ וְעָוִינוּ. Auch ein Fortschreiten *a majori ad minus* kann hier nicht angenommen werden, weil sonst das חַטָּאוֹת als die Sünden nach der leichtesten Betrachtungsweise, als ein Ausgleiten, bezeichnend, statt der zweiten, die dritte Stelle einnehmen müfste.

Und zu bringen ewige Gerechtigkeit.

Mehrere Ausleger, wie Dathe, nehmen das צֶדֶק hier gradezu als Wechselbegriff von Heil. Allein wir haben schon 1, 2. p. 190. ff. nachgewiesen, dafs dieser Sprachgebrauch, den man besonders aus dem zweiten Theil des Jesaias nachzuweisen sucht, dort gar nicht stattfindet, vgl. auch Kleinert, über die Ächtheit des Jesaias 1. p. 256. Die Gerechtigkeit, wo sie nicht als *qualitas inhaerens*, sondern als Gabe Gottes erscheint, bezeichnet immer dieselbe Sache von der positiven Seite, welche die Sündenvergebung von der negativen; die letztere fafst in sich, dafs Gott nach seiner freien Gnade den Menschen nicht ferner als Sünder, die erstere, dafs er ihn als Gerechten betrachtet, wovon denn eine nothwendige Folge ist, dafs er ihn auch als solchen behandelt, weshalb dann nicht selten Gerechtigkeit und Heil mit einander verbunden werden, ohne dafs die erstere ihren eigenthümlichen Begriff aufgäbe. — Die Gerechtigkeit, als Gabe Gottes (vgl. Ps. 85, 11 — 14., wo die Gerechtigkeit vom Himmel herabblickt, und vor dem sich seines Volkes

annehmenden Gotte hergeht), bildet ein durchgängiges charakteristisches Merkmal der Messianischen Zeit. Nach Jerem. 33, 16. wird man Jerusalem zur Zeit des Messias nennen: der Herr unsre Gerechtigkeit, und nach 23, 6. wird dieser selbst diesen Namen führen. Nach Mal. 3, 20. geht alsdann den Gottesfürchtigen auf die Sonne der Gerechtigkeit, d. h. die Gerechtigkeit, die einer Sonne gleich strahlt, und Heilung ist unter ihren Flügeln. Als Terebinthen der Gerechtigkeit bezeichnet Jes. 61, 3. die Mitglieder des Gottesreiches in jener Zeit. Die bedingende Ursache dieser Gerechtigkeit lernen wir aus Jes. 53, 11. kennen, wornach der Knecht Gottes, der Gerechte, viele gerecht machen soll. — Diese Gerechtigkeit wird hier eine ewige genannt, wegen ihres Ursprunges aus dem ewigen Beschlusse des ewigen Gottes sowohl, wie wegen ihrer ewigen Dauer, im Gegensatze gegen die vorübergehenden Gaben der Gerechtigkeit und der Gnade unter dem Alten Bunde, und gegen alles Geschaffene und der Vergänglichkeit Unterworfene. Dieser Gegensatz findet ebenso wie hier statt an mehreren Stellen des Jesaias, wo die Ewigkeit der Gerechtigkeit und des Heiles der Messianischen Zeit auf das nachdrücklichste bezeichnet wird. So z. B. Cap. 51, 6 — 8.: „Die Himmel werden wie Rauch vergehen, die Erde wie ein Kleid veralten, und ihre Bewohner wie Mücken sterben; aber mein Heil wird auf ewig seyn, und meine Gerechtigkeit wird nicht vernichtet werden. — meine Gerechtigkeit wird ewiglich währen, und mein Heil durch alle Geschlechter". Ebenso 45, 17.: „Israel wird begabt durch den Herrn mit ewigem Heile, תְּשׁוּעַת עוֹלָמִים, ihr werdet nicht beschämt und nicht zu Schanden werden in alle Ewigkeit".

Unsere Auffassung der Worte findet sich nach dem Vorgange der alten Überss. (LXX. *καὶ δοθῆναι δικαιοσύνην ἀιώνιον.* Theodoret: *καὶ τοῦ ἀγαγεῖν δικαιοσύνην αἰώνιον.* Vulg.: *et adducatur justitia sempiterna.* Syr.: *quae ab aeterno est)* bei den älteren Auslegern fast ohne Ausnahme, nur dafs einige, wie schon der R. Bacharias in *Breschit*

Rabbah zu Gen. 14, 18., unter der ewigen Gerechtigkeit die Person des Messias verstehen, dasselbe Misverständnifs, was auch bei der Sonne der Gerechtigkeit, Mal. l. c., statt findet, mehr jedoch den Buchstaben als den Geist betreffend, da Christus ja es ist, in welchem der Schatz der Gerechtigkeit des N. B. aufbewahrt ist. Wesentlich von der gegebenen verschieden ist dagegen eine Erklärung, welche nach dem Vorgange von J. D. Michaelis mehrere Neuere gegeben haben, die alte Gerechtigkeit, die Unschuld der vorigen besseren Zeiten. Gegen sie sprechen aber folgende Gründe. 1. Alles, die Beziehung auf die im Vorigen angekündigte Austilgung und Versöhnung der Sünden, die Verbindung mit der Versiegelung der Gesichte und Propheten, welche sich, wie schon p. 423. gezeigt worden, speciell auf die Gewährung der von ihnen geweissagten Sündenvergebung bezieht, die Zusammenstellung mit lauter von Gott herabzusendenden Wohlthaten, das *Verbum* לְהָבִיא, die Vergleichung der Parallelstellen des Jesaias, spricht dafür, dafs hier von der Gerechtigkeit, nicht als subjectiver Eigenschaft, *morum probitas*, wie auch Scholl, *comment. de LXX hebd. Dan. Fft.* 1829., erklärt, sondern als Gabe Gottes die Rede ist, wie das צֶדֶק aufser den angeführten Stellen noch Ps. 132, 9.: „deine Priester mögen Gerechtigkeit anziehen", von dir, o Gott, mit dem Kleide der Gerechtigkeit begabt werden, „und deine Frommen frohlocken", vgl. v. 16., vorkommt. 2. Die Ewigkeit des Messianischen Reiches und seiner Güter wird grade an den Parallelstellen des Daniel, wo von ihm die Rede ist, so ganz besonders hervorgehoben, vgl. 2, 44., 7, 18. 27. 3. Es ist falsch, dafs das עוֹלָם ursprünglich unbestimmte Bezeichnung jeder längeren Zeitdauer sey, und dafs es gewöhnlich diese Bedeutung, nicht die der Ewigkeit habe. Dafür darf man nicht etwa geltend machen, dafs der metaphysische Begriff der Ewigkeit, der Einfalt des Alterthums fremd, erst der späteren Zeit des ausgebildeten Verstandes angehöre. Das Alterthum hat, nicht durch den Begriff, sondern durch unmittelbare

Anschauung von vorn herein Einsichten, zu denen sich die spätere Philosophie erst durch mühsame Abstraction erhebt. In der uralten Zendreligion steht die „Zeit ohne Zeit", die Ewigkeit, an der Spitze des ganzen Systems, vgl. Rhode p. 186.: „Zervane Akerene, ungeschaffene Zeit, heifst das Urwesen nur in Bezug auf seine Dauer, und zur Unterscheidung von allen übrigen Wesen, welche geschaffen waren; ganz gleichförmig wird diefs Urwesen im Schasta des Brama nur der Ewige, Anbeginnlose genannt". Kann aber schon dort der Begriff der Ewigkeit nicht als ein von Anfang an vorhandener abgeleugnet werden, wie viel weniger darf uns dann derselbe bei dem Volke der Offenbarung befremden, bei welchem der auch bei andern Völkern vorhandene Keim der dunkeln Ahndungen des Herzens, durch höhere Mittheilungen zur Entwickelung geführt wurde? Für diesen als den Grundbegriff des עוֹלָם spricht schon die Etymologie des Wortes. עוֹלָם, ein *Nomen* abgeleitet von der Participialform des *Verbi* עָלַם, vgl. Ewald p. 237., bezeichnet eigentlich das Verborgene, das Dunkele. Die Ewigkeit ist ein Abgrund, vor dem der Erkenntnifs schwindelt; sie, die Unendliche, ist dem endlichen Verstande unfafsbar; nur im Bilde kann sie der Mensch darstellen; verborgen ist ihr Anfang, verborgen ihr Fortgang, verborgen ihr Ende. „Gleich wie an einer Kugel rund, kein Anfang und kein End' ist kund, so auch, o Ewigkeit, an dir, blickt weder Ein- noch Ausgang für". „Du bist ein Ring, unendlich weit, dein Mittelpunkt heifst Allezeit, dein runder Umkreis niemals heifst, dieweil er nie kein Ende weis't". „Es trüge wohl ein Vögelein, weg aller Berge Sand und Stein, wenn's nur käm' alle tausend Jahr; du Ewigkeit bleibst immerdar". „Mit jeder Augenblickesfrist, die jemals schon gewesen ist, vergleich' viel tausend tausend Zeit, nichts gleichet sich der Ewigkeit". — Ferner, es kann gar nicht abgeläugnet werden, dafs das עוֹלָם in den Schriften des A. B., von den ältesten Zeiten an, in der Bedeutung der Ewigkeit ihrem vollen Begriffe nach vorkommt,

vgl. z. B. Gen. 3, 22., 21, 33., Ps. 90, 2.: „Ehe denn die Berge geboren wurden, ehe du die Erde und den Erdkreis gebarst, und von Ewigkeit zu Ewigkeit, bist du, o Gott". Das ו steigernd, Ps. 103, 17., Jes. 51, 6 — 8., wo die Ewigkeit aller Zeit und was sich in ihr befindet, ausdrücklich entgegengesetzt wird, 40, 28., 63, 16. Dagegen fällt die Bedeutung der unbestimmten Zeitdauer an den Stellen, wo sie auf den ersten Anblick statt zu finden scheint, bei genauerer Betrachtung vollkommen weg. Sie zerfallen in folgende Classen. *a.* An mehreren beruht die Annahme dieser Bedeutung auf ganz unrichtiger Erklärung. Dieſs gilt namentlich in Bezug auf das עולם in einer ganzen Classe von Psalmen, welche, wie Ps. 18. 21. 61. 89. die Gnade Gottes, nicht etwa, wie neuerlich meist angenommen wird, gegen ein einzelnes Individuum, sondern gegen den ganzen, als Individuum personificirten Davidischen Königsstamm besingend, ein Ausdruck der subjectiven Empfindungen sind, welche das objective, sich ebenfalls auf den ganzen Davidischen Königsstamm beziehende Gotteswort, 2 Sam. Cap. 7., in den heiligen Sängern hervorgerufen, von den eigentlich Messianischen Psalmen, Ps. 2. 45. 72. 110., nur dadurch verschieden, dafs diese die Person, in welcher das dem Davidischen Stamm verheifsene Heil am vollendetsten erscheinen sollte, ausschliefslich hervorheben, während sie, sich unmittelbarer an die Grundweissagung anschliefsend, das Ganze des Heiles mit Einschlufs seiner höchsten Vollendung umfassen. Dafs in diesen Psalmen das לְעוֹלָם in seiner vollen Bedeutung genommen werden könne, wer könnte das verneinen, ohne das Reich Christi der Zeitlichkeit und Vergänglichkeit zu unterwerfen, und dafs es also genommen werden müsse, zeigten wir schon 1, 1. p. 119. 131. Dahin gehören ferner Stellen, wie Jerem. 6, 16., 18, 15., wo die Lehre der Gottseligkeit bezeichnet wird als der ewige Weg, נְתִיבוֹת oder שְׁבִילִי, עוֹלָם, nicht etwa blos als alt, im Gegensatze gegen die neue Lehre der falschen Propheten, sondern als ewig, wie ihr ewiger

Urheber, in dem sie vorhanden war, ehe sie in der Zeit geoffenbart wurde, wie dieſs auch aus der Vergleichung von Ps. 139, 24.: „führe mich auf ewigem Wege" erhellt. Die Wahrheit ist früher als die Lüge, weil Gott früher ist als der Mensch, und die Götzen, seine Gebilde. Ungefähr dasselbe gilt in Bezug auf die Stelle Hiob 22, 15.: „Beachtest du wohl den ewigen Weg, welchen betreten die Übelthäter?" Die Strafe der Gottlosen wird als eine ewige bezeichnet, weil sie, in dem Wesen des ewigen Gottes gegründet, ihrer Substanz nach schon vor der Erschaffung der Welt vorhanden war, und sich äuſserlich kund that, sobald ihr ein Object gegeben wurde. Dahin gehört, wie wir zu d. St. zeigen werden, Mich. 5, 1. Dahin Exod. 31, 16.: „Die Haltung des Sabbat ist für Israel בְּרִית עוֹלָם", v. 17.: „zwischen mir und den Israeliten ist dieſs ein Zeichen לְעוֹלָם". Das Gebot über die Sabbatsfeier ist von Christo so gewiſs nicht aufgehoben, als er selbst versichert hat, er sey nicht gekommen, das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen, und kein Jota und kein Pünktchen vom Gesetze sollen umkommen. Sind auch die Zufälligkeiten und Äuſserlichkeiten der Sache unter dem N. B. weggefallen, so besteht sie doch ihrem Kern und Wesen nach unter ihm fort, ja die Erfüllung des Gebotes ist unter ihm erst in ihrem ganzen Umfange möglich geworden. — *b.* An andern Stellen beruht die Annahme der Bedeutung „unbestimmte Zeitdauer", auf einer Nichtunterscheidung der objectiven und der subjectiven Ewigkeit. Subjectiv, in der Empfindung, kann jeder Zeitraum als Ewigkeit erscheinen, der objectiv nichts weniger als eine solche ist, und den der nüchterne reflectirende Verstand weit entfernt seyn wird, als solche zu bezeichnen. Diese nach dem Maaſsstabe der Empfindung zu messende Ewigkeit findet sich in allen Sprachen, und wer auf dem nicht gelehrten Gebiete hier Empfindung und Sache mit einander verwechseln, z. B. wenn ein Freund, der seit mehreren Jahren den Freund nicht gesehen, zu ihm sagt, wir sind eine ganze Ewigkeit von einander ge-

trennt gewesen, behaupten wollte, Ewigkeit bezeichne auch eine Zeit von einigen Jahren, würde sich lächerlich machen. Hieher gehören z. B. Stellen, wie Jes. 42, 14.: הֶחֱשֵׁיתִי מֵעוֹלָם, „ich habe nun schon eine ganze Ewigkeit lang geschwiegen", 63, 19.: „wir sind solche, über die du von Ewigkeit her nicht geherrscht hast". Die Zeit des Exils, obgleich objectiv kurz, dünkt dem leidenden Volke eine Ewigkeit zu seyn. Ps. 77. (ein Psalm tiefer Klage über das verschwundene Glück): „ich gedenke der Tage der Vorzeit, der ewigen Jahre", der Jahre, die schon eine Ewigkeit lang verflossen sind. Ps. 73, 11. 12.: „und sie sprechen, wie weifs es Gott, wie sollte Wissenschaft im Höchsten seyn? Siehe, diefs sind die Gottlosen, und die ewig Sichern, שַׁלְוֵי עוֹלָם, vermehren die Kraft". Den Frommen erscheint das lange Glück der Gottlosen als eine ganze Ewigkeit. Ps. 143, 3., Thren. 3, 6. — *c.* Verwandt ist es, wenn das עולם hyperbolisch von Dingen vorkommt, welchen, rein auf die Sache gesehen, nur das Prädicat einer langen Zeitdauer zukommt. Aus diesen Stellen zu schliefsen, dafs עולם auch eine Zeitdauer bedeuten könne, wäre ebenso ungereimt, als wenn man aus dem: „bis an den Himmel gemauert" Deut. 1, 28. schliefsen wollte, „bis an den Himmel" bezeichne bei den Hebräern auch eine Höhe von circa 100 Fufs. Beispiele sind: Jes. 63, 9.: „Er hob sie und trug sie (Israel), כָּל־יְמֵי עוֹלָם, die ganze lange Ewigkeit hindurch". Die unbegränzte Dankbarkeit räumt von der Wohlthat die Schranke der Zeitlichkeit hinweg, und beschämt auf diese Weise um so stärker den Undank, der, um sich von der lästigen Pflicht des Dankes zu befreien, die Wohlthat verringert. Mal. 3, 4.: „Und angenehm ist ihm das Opfer Judahs, wie die Tage der Ewigkeit hindurch", כִּימֵי עוֹלָם, wie es eine ganze Ewigkeit hindurch ihm angenehm gewesen ist. Nicht, was sprachlich nicht angeht, wie vor Alters, so dafs das כִּימֵי, wie in den Tagen, bedeutete. Die Hyperbel ist hier auf die Glaubensschwachheit berechnet, der die verhältnifsmäfsig kurze Zeit

der Entziehung der göttlichen Gnade als eine Ewigkeit erschien. Dafs die Zeit der Gnade sich zu der des Zornes in der Vergangenheit wie die Ewigkeit zur beschränkten Zeit verhielt, mufste das Vertrauen auf die Gnade, und die Hoffnung auf die Erfüllung der Verheifsung stärken. Mich. 7, 14.: „sie weiden wieder Basan und Gilead כִּימֵי עוֹלָם". Am. 9, 11.: „ich baue sie, die Hütte Davids, wie die Tage der Ewigkeit hindurch", wie ich sie eine ganze Ewigkeit hindurch gebaut habe. Jes. 51, 9. Habac. 3, 6.: „vor dem Herrn zerstreuen sich die immerwährenden Berge, es erniedrigen sich die ewigen Hügel". Je gröfser die Kraft des Besiegten, desto herrlicher der Sieger. Die hyperbolische Bezeichnung der Dauer und somit der Festigkeit der Berge, hebt die Kraft dessen, vor dem sie wie Spreu zerstieben. Prov. 22, 28.: „verrücke nicht die ewigen Gränzen". Die alten Gränzen werden hyperbolisch als ewige bezeichnet, um eine um so stärkere heilige Scheu vor ihrer Verrückung zu erwecken. Jes. 61, 12.: „und es bauen aus dir die ewigen Trümmer". Uralte Trümmer werden als ewige bezeichnet, um den Gedanken auszudrücken, dafs die Zeit glücklicher seyn werde, als irgend eine vorhergegangene, dafs man, was eine ganze Ewigkeit hindurch in Trümmern gelegen, wieder aufrichten werde, vgl. noch Deut. 32, 7. Gen. 6, 4. Jos. 24, 2. Jerem. 5, 13. Jes. 44, 7. Kohel. 1, 10. — *d.* Wünsche binden sich nicht immer an die Möglichkeit, und oft unterlassen sie diefs absichtlich, wenn es dem Wünschenden darauf ankommt, seine Empfindungen dem, welchen seine Wünsche betreffen, als recht lebhaft darzustellen. Menschliche Erwartungen und Hoffnungen, die sich auf kein Gotteswort gründen, dürfen nicht mit göttlichen Verheifsungen verwechselt werden, denen der Erfolg stets vollkommen adäquat ist. Beispiele sind die Grufsformel an Könige: Der König lebe ewig, 1 Regg. 1, 31., Dan. 2, 4. 5. 10., 6, 22., Nehem. 2, 3., deren Gebräuchlichkeit bei den Persern auch aus Aelian v. hist. 1, 31. (βασιλεῦ Ἀρταξέρξη, δι' αἰῶνος βασιλεύοις),

vgl. Brissonius l. 1. p. 16., hervorgeht, was in den Beiträgen unter den Beweisen für die genaue Kenntnifs der Chaldäisch-Persischen Sitten in dem Buche Daniel hätte angeführt werden sollen. Jos. 4, 7.: „Die Steine sollen seyn zu Denkzeichen für die Kinder Israels עַד עוֹלָם". Hiob 19, 24., 1 Regg. 8, 13., wo Salomoh sagt: „Ich habe dir ein Haus gebaut, einen Ort zu deiner Wohnung עוֹלָמִים". Salomoh erwartet, dafs der von ihm gebaute Tempel in alle Ewigkeit der Mittelpunkt der Verehrung des wahren Gottes seyn werde. — *c.* Das „ewig" steht nicht selten, wo eine Sache, mit Hinwegsehung von allen andern Ursachen, welche den Untergang bewirken können und werden, nur in Bezug auf eine einzelne, als nicht der Vergänglichkeit unterworfen, bezeichnet werden soll. Dafs das „ewig" auch hier seine volle Bedeutung beibehält, liegt am Tage. Die Ewigkeit wird nur in gewisser Beziehung prädicirt. Dahin gehören z. B. folgende Stellen: Gen. 13, 15.: „dieſs ganze Land will ich dir geben und deinem Saamen ewiglich". Diese Verheifsung lieferte dem Bundesvolke die sichere Gewähr, dafs der Besitz des Landes Canaan, auf den Geber gesehen, nicht der Zeitlichkeit unterworfen seyn konnte. Daraus aber zu schliefsen, dafs der Besitz auch durch alle andern Ursachen unentreifsbar sey, wäre ebenso voreilig gewesen, wie wenn man aus Röm. 8. die Unmöglichkeit, dafs ein Wiedergeborner aus der Gnade fallen könne, darthun wollte. Ps. 104, 5. 6.: „Er hat die Erde gegründet auf ihren Grundvesten; sie wird nicht wanken immer und ewig", steht nur scheinbar im Widerspruch gegen Ps. 102, 26. 27.: „Du hast die Erde gegründet, und das Werk deiner Hände ist der Himmel. Sie werden umkommen und du bestehst". Denn an der ersteren Stelle wird die Allmacht Gottes daraus erwiesen, dafs keine Ursache aufser ihm, die durch ihn gehaltene Erde zum Wanken bringen könne; an der zweiten daraus, dafs das Festeste unter dem Geschaffenen durch ihn untergehe, während Er keiner Zerstöhrung unterworfen sey. 1 Sam. 1, 22.

sagt Hannah, sie wolle ihren Sohn vor Gott führen, dafs er dort wohne עַד עוֹלָם, wozu schon Gousset treffend bemerkt: „*quod si deus et ejus jussu Samuel aliter statuant, per ipsam saltem non staturum, quin id fiat, uti ipsa enuntiat*". Coh. 1, 4.: „Geschlechter kommen, Geschlechter gehen, und die Erde steht לְעוֹלָם" wird die Erde nur als allen denjenigen Ursachen des Vergehens nicht unterworfen bezeichnet, welche alles auf ihr befindliche vernichten. Deut. 15, 17.: „und er soll dir seyn zum ewigen Knechte" לְעֶבֶד עוֹלָם; das Jubeljahr soll in alle Ewigkeit keine Veränderung in seinem Verhältnisse zu dir bewirken. Ebenso Lev. 25, 46., wonach Knechte aus fremden Nationen auf ewig als Knechte behalten werden dürfen, im Gegensatze gegen v. 39 — 42., wonach ein Israelitischer Knecht im Jubeljahre freigelassen werden sollte. 2 Regg. 5, 27.: „der Aussatz Naemans soll dir anhangen und deinem Saamen לְעוֹלָם". Von einem dereinstigen Untergange von Gehasis Geschlechte wird hier abgesehen. Bestände dieſs in Ewigkeit auf der selbst ewigen Erde fort, so würde auch die Strafe des Aussatzes eine ewige seyn. Ps. 30, 13.: „Herr mein Gott, in Ewigkeit will ich dich preisen". Der Sänger redet nur von dem, was er nach dem innersten Streben seines Gemüthes thun will; kommt es nur auf ihn an, so wird sein Preis Gottes die ganze Ewigkeit hindurch nicht verstummen. — Wenden wir nun das gefundene Resultat auf unsere Stelle an, so zeigt es sich, dafs die Erklärung durch alte Gerechtigkeit ganz unstatthaft ist. Da das עוֹלָם nie an und für sich die ihm bei dieser Erklärung beigelegte Bedeutung haben kann, so wäre sie nur dadurch zu rechtfertigen, dafs man im Texte selbst eine Veranlassung nachwiese, welche zur subjectiven oder zur hyperbolischen Auffassung der Ewigkeit (vgl. unter *b.* und *c.*) berechtigte. Eine solche ist aber durchaus nicht vorhanden. Diese Auffassung kann nur da stattfinden, wo die Empfindung und die persönliche Beziehung vorherrschen, wie nicht nur in den Psalmen, sondern auch in den einen vor-

wiegenden paränetischen Character tragenden Weissagungen der Propheten. Unsere Weissagung aber ist rein objectiv gehalten, wie ja überhaupt bei Daniel, der kein Prophet dem Amte nach war, der kein Auditorium um sich hatte, der direct paränetische Character ganz zurücktritt.

Noch verwerflicher aber ist die Erklärung von Bertholdt, welcher unter צֶדֶק die Befreiung vom religiösen und politischen Drucke versteht: „die alte Freiheit". Hier kommt zu gleicher Willkühr in der Auffassung des עוֹלָם noch eine ungleich gröfsere in der Auffassung des צֶדֶק. Veranlafst sind alle diese falschen Erklärungen nur durch unrichtige Hypothesen über die Beziehung des ganzen Verses. Der natürliche und richtige Sinn war weder für Michaelis und Jahn bequem, die ihn auf die Zeit unmittelbar nach dem Babylonischen Exil beziehen, noch für Bertholdt, der eine Beziehung auf die Zeiten unmittelbar nach den Bedrückungen des Antiochus Epiphanes annimmt. — Ganz so wie hier entsprechen sich übrigens die Nichtzurechnung der Sünden, und die Ertheilung der göttlichen Gerechtigkeit Ps. 69, 28.: „rechne ihnen ihre Sünden reichlich zu, und sie mögen nicht Antheil erhalten an deiner Gerechtigkeit".

Und zu versiegeln Gesicht und Prophet.

Die Ausleger nehmen meist an, dafs versiegeln hier so viel sey, als erfüllen, bekräftigen, bestätigen, mit Beziehung auf die Sitte, zur Bekräftigung des Inhaltes einer Schrift ihr ein Siegel unterzudrücken, deren Vorhandenseyn bei den Hebräern aus 1 Regg. 21, 8., Jerem. 32, 10. 11. 44. erhellt. Sie führen als parallel an Stellen, wie Act. 3, 18.: „Gott hat erfüllt, ἐπλήρωσεν, was er durch den Mund aller seiner Propheten hat vorher verkünden lassen". Mat. 5, 17. Diese Bedeutung des Versiegelns findet sich auch allerdings im Syrischen, (vgl. z. B. Ephraem Syrus, *hymn.* 80. *adv. scrutat. opp. III. p.* 149.), und im N. T. Joh. 6, 27. Allein dem Hebräi-

schen ist sie ganz fremd. Wir sahen schon, dafs dies keinen anderen metaphorischen Gebrauch des חָתַם kennt, als den von der Sitte entnommenen, Sachen, die man bei Seite legt und verbirgt, zu versiegeln. Diese Bedeutung darf hier um so weniger verlassen werden, da es überhaupt unnatürlich ist, anzunehmen, dafs das חָתַם in ein und demselben Verse in verschiedener Bedeutung vorkomme, und diefs hier um so mehr, da das Versiegeln von Gesicht und Prophet schon der Stellung nach (vgl. p. 423.), in der deutlichsten Beziehung auf das Versiegeln der Weissagung steht. Mit der Versiegelung der Sünden sind auch die Weissagungen versiegelt, welche die Versiegelung derselben als zukünftig ankündigten. Sobald die Erfüllung ins Leben tritt, hat die Weissagung, obgleich sie in anderer Beziehung ihre grofse Wichtigkeit beibehält, insofern das Ende ihrer Bestimmung erreicht, als der Blick der Trost und Stärkung bedürftigen Gläubigen nicht mehr auf sie, auf das zukünftige Heil, sondern auf das erschienene gerichtet ist, als sie sich nicht mehr an das Wort des Herrn, sondern an seine Thaten halten, und mit Philippus, Joh. 1, 46., ausrufen: ὃν ἔγραψε Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται, εὑρήκαμεν, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Ἰωσὴφ, τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ. Nach dieser Auffassung ist vollkommen der unsrigen parallel die Stelle Matth. 11, 13.: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου προεφήτευσαν, wozu Bengel: „*nunc completum, quod usque ad Joannem fuerat praedictum*"; und ebenso 2 Petr. 1, 19.: καὶ ἔχομεν βεβαιότερον τὸν προφητικὸν λόγον, ᾧ καλῶς ποιεῖτε προσέχοντες, ὡς λύχνῳ φαίνοντι ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, ἕως οὗ ἡμέρα διαυγάσῃ, καὶ φωσφόρος ἀνατείλῃ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. In dieser letzteren Stelle haben wir den Sinn beider Erklärungen, der gangbaren und der unsrigen, beisammen. Der προφητικὸς λόγος hat auf der einen Seite durch die Erfüllung an Sicherheit gewonnen, auf der andern Seite aber, als Grund der Hoffnung und des Trostes, ist er durch dieselbe abrogirt worden, wie man auf ein schwaches Licht, das die umgebende

Finsternifs nur dürftig und unvollkommen zu erleuchten vermag, nur so lange sein Auge richtet, bis der helle Tag angebrochen; vgl. 1, 1. p. 327.

Der Gebrauch des *Singulars* (vgl. das חָזוֹן *collect.*, Jes. 1, 1., 2 Chron. 32, 32., Nah. 1, 1.; Kleinert, über die Ächtheit des Jes. p. 11.) und das Fehlen des Artikels dient dazu, den Gegenstand in seiner weitesten Allgemeinheit zu bezeichnen. Vgl. z. B. das אָדָם וּבְהֵמָה תּוֹשִׁיעַ יְהוָה Ps. 36, 7., und das שֹׁמֵעַ תְּפִלָּה עָדֶיךָ יָבֹא כָּל בָּשָׂר Ps. 65, 2., auch das אָדָם Ps. 73, 5. Diese Allgemeinheit kann nun einen doppelten Zweck haben, entweder den, das Object als schrankenlos zu bezeichnen, wie diefs an den angeführten Stellen der Psalmen der Fall ist, oder das an und für sich beschränkte in der Darstellung in unbestimmter Schwebe zu erhalten. Diefs letztere findet z. B. statt Cap. 11, 14.: „Die Söhne der Frevler des Volkes werden sich erheben לְהַעֲמִיד חָזוֹן, zur Weissagungserfüllung", wo der Prophet ganz allgemein redet — das חָזוֹן auch dort collect. zu nehmen —, obgleich er eigentlich ein beschränktes Object, seine eigene Weissagung, vor Augen hat. Es kam hier nicht darauf an, dafs die Begebenheit zur Erfüllung einer speciellen Weissagung, sondern dafs sie überhaupt zur Weissagungserfüllung diente. Für diesen letzteren Grund der Allgemeinheit des Ausdruckes spricht der übrige Character des Abschnittes, in dem der Artikel mehrfach fehlt, wo er, wenn der Ausdruck der Bestimmtheit der Sache entspräche, nothwendig stehen müfste, vgl. z. B. das מָשִׁיחַ v. 25. 26. — Rertholdt, Jahn, Rosenmüller u. A. erklären: „bis des Propheten Jeremias Ausspruch erfüllt ist". Diese Erklärung ist aber aus folgenden Gründen unstatthaft. 1. Sie beruht auf der falschen Erklärung des Versiegeln durch Bekräftigen. Die richtige Erklärung desselben zu Grunde gelegt, könnte sie höchstens nur dann stattfinden, wenn das חָזוֹן allein stände; durch das hinzugefügte וְנָבִיא aber wird sie zurückgewiesen; denn wie könnte wohl ein Pro-

phet als ferner unnütz bezeichnet werden, wenn eine einzelne Weissagung desselben erfüllt worden? Auch wenn das חָזוֹן allein stände, würde doch, falls der Prophet eine specielle Weissagung des Jeremias vor Augen hätte, die Unbestimmtheit der Bezeichnung über die sonst stattfindenden Gränzen hinausgehen. Die Verletzung der Regel: „der Artikel wird am nothwendigsten da gebraucht, wo auf eine schon erwähnte Sache oder Person hingewiesen wird", Ewald p. 566., könnte nur dann angenommen werden, wenn die Weissagung des Jeremias unmittelbar vorher erwähnt wäre, so dafs sie jedem Leser gleich beifiele, und dadurch die fehlende Bestimmung ergänzt würde, oder wenn andere Umstände in der Rede, auffallende Übereinstimmung des Inhaltes der Weissagung des Jeremias mit dem, was hier verheifsen wird, indirect diese Bestimmung gewährten. 2. Das καταργεῖν des חָזוֹן und נָבִיא kann doch auf keine andere Weise geschehen, als durch die Gewährung desjenigen, was hier als am Ende der 70 Wochen zu gewährend bezeichnet wird, speciell der Versiegelung der Sünden, auf welche die Versiegelung von Gesicht und Prophet sich genau bezieht. Dasselbe müfste nun auch in der Weissagung, oder den beiden Weissagungen des Jeremias, auf die sich der Prophet beziehen soll, verheifsen worden seyn. Davon findet sich aber dort gar keine Spur. Cap. 25. wird blos das Aufhören der Babylonischen Dienstbarkeit verheifsen, und Cap. 29. beschränkt sich auf die Verheifsung der Rückkehr und der gnädigen Fürsorge Gottes.

Es kann also gar keinem Zweifel unterworfen seyn, dafs hier auf die durch alle prophetischen Schriften sich hindurchziehende Verkündung von der in den Tagen des Messias zu gewährenden Sündenvergebung, vgl. zu Sach. 13, 1., hingedeutet wird. Als diese, der Kern des Werkes Christi, vollbracht worden, konnten die Weissagungen, in der oben angegebenen Beziehung, mit Recht als abgethan betrachtet werden.

Und zu salben ein Allerheiligstes.

Die Vertheidiger der Beziehung des ganzen Verses auf die Zeiten unmittelbar nach der Rückkehr aus dem Exile, wie Michaelis und Jahn, beziehen diese Worte auf die Einweihung des durch Serubabel und Josua neuerbauten Tempels, die Vertheidiger der Beziehung auf die Zeit unmittelbar nach den Bedrückungen des Antiochus Epiphanes, auf die neue Weihung des durch die Syrer entheiligten Tempels. Bei beiden Beziehungen mufs das מָשַׁח *sensu improprio* von blofser Einweihung genommen werden. Denn wir finden weder bei dem ersten Tempel, noch bei dem zweiten, nach seiner Erbauung sowohl, wie nach seiner Entheiligung, irgend eine Spur, dafs das Heiligthum, wie es nach Exod. 30, 22. ff., bei der Stiftshütte geschah, gesalbt worden wäre. Im Gegentheil war nach der einstimmigen Tradition der Juden (vgl. Lund 1, 29.) unter dem zweiten Tempel das heilige Salböl gar nicht vorhanden. Bei dem ersten Tempel mochte man die Salbung unterlassen, weil die schon gesalbten heiligen Geräthe der Stiftshütte in den Tempel übergetragen wurden. Bei dem zweiten Tempel dachte man wohl, dem Character der ganzen Zeit angemessen, es sey besser, auf die Wiederherstellung der alten, so hochheiligen Salbe zu warten, als eine neue anzufertigen. Was nun gegen beide Erklärungen gemeinschaftlich spricht, ist, dafs nach ihnen das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים von dem Allerheiligsten des irdischen Tempels verstanden wird, was nie also, sondern ohne alle Ausnahme קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים heifst; vgl. 2 Chron. 3, 8., Exod. 26, 33., 1 Regg. 6, 16. קֹדֶשׁ קָדָשִׁים dagegen dient immer zur Bezeichnung anderer Gegenstände aufser dem Allerheiligsten, welche in ihrer Art die heiligsten oder hochheilig sind, wie der Brandopferaltar und andere Geräthe im Heiligthume, im Verhältnisse zum Vorhofe u. s. w. Ein Blick auf Buxtorfs Concordanz wird überzeugen, dafs dieser Unterschied ganz standhaft beobachtet worden. Am deutlichsten tritt derselbe hervor

Ez. 41, 4., vgl. mit 43, 12., 45, 3. An der ersteren Stelle ist die Rede von demjenigen Theile des neuen Tempels, welcher dem Allerheiligsten des früheren Tempels entsprechen soll; hier קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים. An den beiden andern bezeichnet der Prophet den ganzen Umfang des Berges, auf dem der neue Tempel stehen soll, im Verhältnifs gegen den früheren Tempel, dem aufser dem Allerheiligsten nur das Prädicat der positiven Heiligkeit zukam, als ein Allerheiligstes. Hier קֹדֶשׁ קָדָשִׁים. Die einzige Stelle, in welcher auf den ersten Anblick das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, ohne durch den Artikel bestimmt zu seyn, von dem Allerheiligsten des Tempels gebraucht wird, ist 1 Chron. 23, 13.: „Aharon mit seinen Söhnen wurden ausgesondert לְהַקְדִישׁוֹ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים". Allein man mufs dort vielmehr erklären: *quidquid sacrosanctum erat*, wie schon Clericus: *„ut res sanctissimas, sacrificia, vasa sacra, consecrarent"*.

Uns bei der ersteren Beziehung noch weiter aufzuhalten, würde unnütz seyn, weil ihre Vertheidiger durch die gewaltsamen Textesänderungen, die sie vornehmen, selbst von der Unhaltbarkeit derselben Zeugnifs ablegen. Die Zeitbestimmung der 70 Jahrwochen kann mit mathematischer Gewifsheit als die dem ursprünglichen Texte des Propheten angehörige dargethan werden. Denn man braucht, um sich von ihrer Richtigkeit zu überzeugen, nur die folgenden kleineren Zeiträume zusammen zu rechnen, in welche das Ganze eingetheilt wird, 62 — 7 — 1. Steht aber diese als richtig fest, wie kann die neue Einweihung des irdischen Tempels als erst in 490 Jahren bevorstehend angekündigt werden? Wir können uns daher sogleich zur Betrachtung der Gründe wenden, welche aufser dem bereits Angeführten noch der zweiten Beziehung entgegenstehen. 1. Die äufsere Einweihung des äufseren Tempels pafst nicht im Zusammenhange mit den anderen verheifsenen Gnadengaben Gottes. Diese sind sämmtlich geistig; sie beziehen sich auf eine Austilgung der Sünde; sie tragen einen Messianischen Character.

Selbst wenn man daher den Abschnitt auf die Maccabäischen Zeiten beziehen wollte, dürfte man hier nicht an die neue Weihung des äufseren Tempels, als ein blofses äufserliches Menschenwerk denken. Man müfste annehmen, dafs der Prophet, das Ende der Religionsbedrückung und den Anfang des Messianischen Reiches miteinander verknüpfend, etwas weit gröfseres dadurch bezeichne. 2. Wäre von der neuen Tempelweihe die Rede, so sieht man nicht ein, warum der Prophet, auch von dem Artikel abgesehen, statt von dem ganzen Tempel, nur von dem Allerheiligsten reden sollte. Diese Schwierigkeit fühlend, stellt Bertholdt p. 651. die Vermuthung auf, der ganze Tempel werde hier als Allerheiligstes bezeichnet, in dem Sinne, wie der Verfasser des zweiten Buches der Maccabäer ihn, 5, 15.: τὸ πάσης τῆς γῆς ἁγιώτατον ἱερὸν, oder 14, 31.: τὸ μέγιστον καὶ ἅγιον ἱερὸν, nenne. Allein diese Aushülfe ist deshalb unzulässig, weil das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, obgleich allerdings an und für sich relativ, doch, wenn vom Tempel gebraucht, zur Verhütung der Zweideutigkeit, nie diesen ganz, als heiliger wie alles Übrige, sondern nur das Allerheiligste, im Verhältnifs zum Heiligthum bezeichnet. Auf die scheinbar eine Ausnahme machenden angeführten Stellen des Ezechiel darf man sich nicht berufen. Denn dort ist von einer ganz neuen Ordnung der Dinge die Rede; der ganze Umfang des neuen (Messianischen) Tempels, wird durch eine *comparatio decurtata* als ein Allerheiligstes, dem früheren Allerheiligsten an Würde gleiches bezeichnet. 3. Es kann hier nicht von einer neuen Weihung des alten Tempels zu Ende der 70 Jahrwochen die Rede seyn, weil dieser selbe Tempel in v. 27. als zu derselben Zeit gänzlich zu zerstöhrend bezeichnet wird. 4. Diese Annahme unterliegt unüberwindlichen chronologischen Schwierigkeiten, da die 490 Jahre weit über die Zeit der neuen Einweihung des Tempels hinausgehen. Dafs die Versuche, wodurch man diese Schwierigkeiten zu beseitigen gesucht hat, gänzlich unzulässig sind, werden wir später sehen.

Zahlreiche andere Ausleger erklären, die Beziehung auf den äufseren Tempel mit Recht verwerfend, unsere Worte von der Salbung des Messias. Diese schlagen einen doppelten Weg ein. Viele übersetzen das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים gradezu durch: den Allerheiligsten, oder, was richtiger seyn würde, einen Allerheiligsten. Diese Erklärung findet sich aller Wahrscheinlichkeit nach schon bei den LXX. (*καὶ εὐφράναι ἅγιον ἁγίων*) und bei Theodotion (*καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων*). Dafs beide nicht an das Allerheiligste des Tempels gedacht haben, geht daraus hervor, dafs diefs bei den Griechischen Übersetzern constant durch *ἅγιον τῶν ἁγίων*, oder *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων*, oder *τὸ ἅγιον τοῦ ἁγίου* bezeichnet wird, vgl. Tromm *concord. s. v.*, und für die Auffassung als *mascul.* spricht das *εὐφράναι* der LXX., was nicht mit Nothwendigkeit auf eine verschiedene Lesart, שְׁמֹחַ, hinführt, sondern auch wohl als eine durch Ps. 45, 8., wo von einer Salbung des grofsen Königs mit Freudenöle die Rede ist, veranlafste Auflösung des Tropus um so mehr betrachtet werden kann, da das Bestreben nach solcher sich bei den Alex. in diesem Verse durchgängig kund gibt. Theodoret setzt diese Auffassung als die unzweifelhaft, und selbst von den Juden unbezweifelt, richtige voraus: *τούτοις πάλιν προστέθεικε: καὶ τοῦ χρῖσαι ἅγιον ἁγίων· τίς δὲ οὗτός ἐστιν ὁ τῶν ἁγίων ἅγιος; εἰπάτωσαν Ἰουδαῖοι· εἰ δὲ ἀγνοοῦσι· παρ' ἡμῶν μαθέτωσαν, ὡς αὐτός ἐστιν ὁ δεσπότης Χριστὸς, διὰ μὲν Ἡσαΐου προλέγων· πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέ με κύριος, ὑπὸ δὲ τοῦ Δαβὶδ μαρτυρούμενος, ὅτι, κ. τ. λ.* (Ps. 45, 8.). Diese Auffassung der Übers. der LXX. und des Theodot. hat um so weniger Schwierigkeit, da die persönliche Beziehung, und die Messianische Deutung sich auch sonst als eine bei den Juden von den ältesten Zeiten an ziemlich gangbare nachweisen läfst. Vgl. die Stellen bei Raim. Martini p. 285. Carpz., Schöttgen p. 264., Edzard, *ad Abodah Sarah p.* 246. 47. In der Christlichen Kirche erlangte diese Erklärung, zuletzt vertheidigt von Scholl, besonders durch

die *Vulgata (et ungatur sanctus sanctorum)* sehr weite Verbreitung. Indessen finden sich doch schon auch sehr frühe Zweifel an ihrer Richtigkeit. *Eusebius demonstr. VIII. c.* 2. bemerkt, er habe nie in der heil. Schrift gefunden, dafs der Hohepriester *sanctus sanctorum* genannt werde. Dieser Grund etwas anders gefafst, der, dafs das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים in der heiligen Schrift nie von Personen, immer nur von Sachen vor kommt, reicht auch wirklich schon ganz allein hin zur Widerlegung dieser Erklärung. Sollte man diefs für Zufall erklären dürfen, so dürfte das Wort nicht so oft (43 Mal) vorkommen. Ganz nichtig ist die Bemerkung von Scholl p. 14.: „*Non mirum hunc loquendi usum inusitatum esse, cum raro inveniantur personae hoc nomine dignae*". Denn theils wird dabei aufser Acht gelassen, dafs das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, wie der Sprachgebrauch hinreichend zeigt, ein relativer Begriff ist, nur das Heiligste aus der Menge derselben Dinge hervorhebt (vgl. über den Ausdruck des *Superlativs* durch die Verbindung eines *Nom.* mit demselben *Nomen* im *stat. constr.* Ewald p. 575.), weshalb z. B. der Hohepriester im Verhältnifs zu den Priestern sehr wohl diesen Namen führen konnte, wenn er überhaupt auf Personen anwendbar war, theils bleibt es doch, auch abgesehen von dieser unrichtigen Voraussetzung, schwierig, den Grund anzugeben, warum die, auf welche der Name allein passen soll, Gott und der Messias, nie durch ihn bezeichnet werden. Die Schwierigkeit wächst dadurch, dafs auch das קֹדֶשׁ nie als Bezeichnung von Personen vorkommt.

Andere, diese Schwierigkeit als solche anerkennend, fassen das קֹדֶשׁ קָדָשִׁים sachlich auf, und verstehen es zunächst vom Allerheiligsten des Tempels, meinen aber, der Typus stehe zur Bezeichnung des Antitypus, mit Berufung auf die Stellen des A. T., wo Jehovah sich מִקְדָּשׁ nennt, Jes. 8, 14., Ez. 11, 19., und des N. T., wo Christus sich mit einem ναὸς vergleicht. So z. B. Ch. B. Michaelis, und zuletzt der Rec.

von Scholls Comm. in Tholucks litt. Anz. Jahrg. 1830. p. 233. Durch den Einwand, dafs קֹדֶשׁ קָדָשִׁים nicht das Allerheiligste, sondern nur ein Allerheiligstes bezeichnen kann, brauchen sich diese Ausleger nur zu einer gewissen Modification ihrer Erklärung bewegen zu lassen. Ein Allerheiligstes könnte Christus genannt werden als der neue Tempel, welcher an Herrlichkeit so über den früheren erhaben seyn wird, wie in diesem selbst das Allerheiligste über das Heilige. Das Passende dieser *decurtata comparatio* könnte noch mehr ins Licht gestellt werden durch die Bemerkung, dafs dasjenige, was den Vorzug des Allerheiligsten begründete, was es zum Allerheiligsten machte, die gnadenreiche Gegenwart des Herrn, in Christo weit vollkommener und herrlicher gewährt wurde. Dennoch aber können wir dieser Erklärung unsern Beifall nicht geben. Ihrer directen Widerlegung schicken wir die Begründung der unsrigen voraus.

Dafs das Salben hier nicht buchstäblich verstanden werden könne, haben wir schon gesehen. Untersuchen wir nun die Bedeutung des bildlichen Ausdruckes. Bei dieser Untersuchung sind zuerst die Stellen ins Auge zu fassen, wo die das Bild verkörpernde äufsere Handlung, dann die, wo das Bild als solches vorkommt. Zu der ersten Classe gehören folgende Stellen: Exod. 30, 22. ff. und 40, 9. ff. befiehlt der Herr dem Moses, heiliges Salböl zu bereiten, und damit die Stiftshütte, ihre Geräthe und die in ihr dienstthuenden Priester zu salben. Die Bedeutung dieser symbolischen Handlung lernen wir am Besten aus Sach. Cap. 4. kennen (vgl. p. 56.). Das Öl ist das Symbol des Geistes Gottes; die Salbung des Tempels eine veranschaulichende Darstellung der Mittheilung dieses Geistes an die Theokratie, welche dadurch von allem übrigen aufserhalb des Bereiches der göttlichen Gnadenwirkungen liegenden abgesondert und geheiligt wurde. Calvin: „*certe ideo nos et omnia nostra sanctificat spiritus dei, quia extra ipsum profani sumus et omnia nostra corrupta*". Die äufsere Heilig-

keit, welche nach Exod. 30, 29. jeder dadurch erhielt, dafs er die durch das Salböl geheiligten Geräthe des Tempels anrührte, symbolisirte die innere Heiligkeit, welche jeder dadurch erhält, dafs er in lebendigen innern Zusammenhang mit der Kirche des Herrn tritt. Die Richtigkeit unserer Deutung erhellt aus der Vergleichung der übrigen Stellen, wo der Zweck der symbolischen Handlung deutlicher hervortritt. 1 Sam. 10, 1. ff. spricht Samuel, nachdem er den Saul gesalbt, zu ihm: „fürwahr, der Herr hat dich gesalbt zum Fürsten über sein Erbtheil. — — Und es kommt über dich der Geist des Herrn — und du wirst umgewandelt in einen andern Mann. Dann thust du, was deine Hand finden wird; denn der Herr ist mit dir". Was ist hier, wo die Salbung und die Ertheilung des Geistes des Herrn in eine ursachliche Verbindung gesetzt wird, wohl deutlicher, als dafs die erstere abbildet, was die letztere gewährt, dafs sie ein Siegel und Unterpfand der Güter ist, welche der Herr den Regenten seines Volkes zu seinem Heile gewährt? Ebenso 16, 13. 14., wo die Salbung Davids erzählt wird: „Und der Herr sprach: salbe ihn, und da nahm Samuel die Ölflasche, und da salbte er ihn — und so fiel der Geist des Herrn auf David von diesem Tage an, und weiter fort. Und der Geist des Herrn wich von Saul und es schreckte ihn ein böser Geist vom Herrn". Aus dem N. T. gehören dahin Marc. 6, 13.: „Die Apostel trieben viele Teufel aus, und salbten viele Siechen mit Öl, und machten sie gesund im Namen des Herrn". Jac. 5, 14.: „Ist jemand krank, der rufe zu sich die Ältesten von der Gemeinde, und lasse sie über sich beten, und salben mit Öl im Namen des Herrn". Zu welcher letzteren Stelle Bengel bemerkt: „*Whitakerus: „„„oleo utantur, qui possunt aegrotis sanitatem precibus impetrare: qui non possunt, abstineant inani symbolo"". Unus enim illius unctionis scopus initio erat miraculosa sanatio, qua deficiente non est nisi inane symbolum*". Auch hier ist das Öl also Bild der Wirkungen des Geistes Gottes. Gehen wir jetzt zu den Stellen über,

wo das Salben als blofses Bild vorkommt. Ps. 45, 8. ist das: „du hast ihn, deinen König, gesalbt mit Freudenöle", s. v. a. du hast ihm die Kräfte und Gaben deines Geistes mitgetheilt. Denn dafs man nicht etwa mit mehreren Auslegern das Salben mit Freudenöle als eine blofse Bezeichnung der Ertheilung der Freude nehmen dürfe, entlehnt von der Sitte, sich bei Gastmählern zu salben, dafs vielmehr unter dem Öle heiliges Salböl zu verstehen, und Freudenöl solches sey, welches die Freude mit sich führt, erhellt aus der Vergleichung von v. 9. mit Exod. 30, 23. sqq. Zu Jes. 61, 1.: „Der Geist des Herrn ist über mir, weil der Herr mich gesalbt hat", u. s. w., bemerkt treffend Vitringa: „*Id est in potestate vocis, ut notet eos, qui ungi dicuntur, censeri a deo ad hanc illam dignitatem sanctificatos, ad deum pertinere atque ab ipso eum in finem necessariis dotibus instructos esse, et quidem in oeconomia ecclesiae a spiritu dei. Unctio inferebat participationem spiritus sancti. Quanto autem officia sunt nobiliora, ad quae quis ungitur, tanto majorem sp. s. copiam unctio affert*". 1 Regg. 19, 15. ff., wo Elias den Auftrag erhält, den Hasael zum Könige über Aram, den Jehu zum Könige über Israel, und den Elisa zum Propheten zu salben, wird symbolische Handlung und Bild auf merkwürdige Weise mit einander verbunden, zum deutlichen Beweis, wie wenig es bei der ersteren auf die Materie ankam. Jehu und Hasael werden wirklich gesalbt, der letztere nur, um die göttliche Kraft zu symbolisiren, welche ihm, als einem Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit, zum Verderben Israels mitgetheilt werden sollte; von einer Salbung der Propheten findet sich sonst nirgends eine Spur, und in Bezug auf den Elisa mufs daher das Salben gradezu bildliche Bezeichnung der Ertheilung der Gaben des Geistes seyn. Im N. T. werden die Gaben des heiligen Geistes, wie sie den wahren Mitgliedern der Kirche, dem ἱεράτευμα ἅγιον καὶ βασίλειον, (1 Petr. 2, 5. 9.) zu Theil werden, gradezu χρίσμα genannt, 1 Joh. 2, 20. 27., und

das Salben kommt Act. 4, 27., 10, 38., 2 Cor. 1, 21., theils schlechthin, theils mit dem Zusatze πνεύματι ἁγίῳ von Ertheilung der Gaben des Geistes von Christo und von den Gläubigen vor. — In Bezug auf die Übereinstimmung des Bildes und der Sache, vgl. Vitringa zu Jes. 10, 27.

Was wird nun durch das zu weihende, mit den Gaben des Geistes auszurüstende קֹדֶשׁ קָדָשִׁים bezeichnet? Offenbar der neue Tempel des Herrn, die Kirche des N. B. Dafs der Tempel als Sitz der Theokratie unter dem A. B. nicht selten als Bezeichnung der Kirche vorkomme, sahen wir schon zu Sach. 6, 12. Wir wollen jetzt noch einige Stellen aus den Psalmen anführen, welche darthun, wie allgemein jene geistigere Betrachtung des Tempels war, bei der man, von der Schaale absehend, nur den Kern, die gnadenreiche Gegenwart des Herrn, ins Auge fafste. Ps. 15, 1.: „wer wohnt in deinem Zelte, wer weilt auf deinem heiligen Berge?" Diese Worte bedeuten hier gradezu: wer gehört zu deinen Hausgenossen, zu deinen Vertrauten, deiner inneren Gemeinde, eine Frage, welche der Sänger dadurch veranlafst wird aufzuwerfen, dafs er eine grofse gemischte Masse zu dem äufsern Tempel sich versammeln sieht. Ps. 22, 6.: „mein Wohnen ist im Hause des Herrn auf lange Zeit". Der Sinn ist hier durch äufserliche Auffassung sehr entstellt worden. Man nimmt gewöhnlich an, durch das Wohnen im Hause des Herrn werde der Aufenthalt im äufsern Tempel verstanden, ohne darauf zu achten, dafs von einem Wohnen im äufsern Tempel gar nicht die Rede seyn kann, dafs aber durch den Parallelismus ein bleibender Zustand erfordert ist. Im Hause des Herrn wohnen, ist auch hier sich seiner Nähe und Vertraulichkeit erfreuen; vgl. Ps. 5, 5.: „es wohnt nicht bei dir (eig. es bewohnt dich nicht, das Besitzthum als zu dem Besitzer gehörig betrachtet) der Gottlose", — Ps. 63, 4.: „Also schaue ich dich im Heiligthume". Durch die Nähe des Herrn, auf welchen die ganze Sehnsucht des Sängers geht, wird die öde wasserleere Wüste in den Tempel

des Herrn verwandelt. Denn wo Gott ist, da ist das Heiligthum. Ps. 73, 17.: „bis ich eingehe in die Heiligthümer des Herrn", מִקְדְּשֵׁי אֵל, nach dem constanten Sprachgebrauch, den man nur durch gänzliche Willkühr mit De Wette verlassen kann, der Tempel; der Plural mit Beziehung auf die dreifache Eintheilung desselben. Bei dem Tempel aber denkt der Sänger nicht an den Schatten, sondern an das Wesen, die Gegenwart des Herrn. In Gottes Tempel kommen, heifst, ihm sich nahen, um aus seinem reichen Quell die Einsicht zu schöpfen, welche nach v. 16. die fleischliche Vernunft nicht gewährte. Ps. 27, 4.: „eins verlange ich vom Herrn, nur diefs suche ich, dafs ich wohnen möge im Hause des Herrn alle Tage meines Lebens, zu schauen die Gnade des Herrn, und nachzusinnen in seinem Tempel". Der Herr ist des Sängers Licht und Heil. Deshalb hat er nur eine Bitte, nur einen Wunsch, den, dafs der Herr ihm bleibe, in dem ihm ja alles Andere gegeben ist, dafs er nie seiner Gnade verlustig, nie aus seiner Gemeinschaft ausgeschlossen werde. Dafs hier nicht an den äufseren Tempel als solchen gedacht werden könne, geht schon aus v. 5. hervor, der mit dem unsrigen durch das grundangebende כִּי verbunden ist. Wenn dort das Verbergen in der Hütte und im Zelte des Herrn durchaus bildlich aufgefafst werden mufs, so ist auch hier die grob äufserliche Auffassung ganz ungereimt. Auch ist nur bei der geistigen das אַחַת erklärlich. Eins ist es, was dem David Muth gegen die ganze Welt gewährt; Eins ist es daher auch nur, was er verlangt und sucht, nicht der Aufenthalt im äufseren Tempel, sondern der Besitz der Gnade des Herrn. Dazu kommt, dafs mit der äufserlichen Auffassung die sprachwidrige Erklärung des לַחֲזוֹת בְּנֹעַם יְהוָה durch: „zu schauen die Pracht des Herrn" verbunden ist, während נֹעַם יְהוָה nie eine andere Bedeutung hat, als die, die Gnade, Huld des Herrn, und des לְבַקֵּר בְּהֵיכָלוֹ durch: und dein Heiligthum mit Vergnügen zu betrachten, während בקר nie

die Bedeutung sehen hat. Der Gegenstand des Nachsinnens des Sängers ist die Gnade des Herrn, seines erhabenen Beschützers. Der ganze 84ste Psalm: „wie lieblich sind deine Wohnungen, Herr Zebaoth", kann eine leichte und ungezwungene Erklärung nur durch die Voraussetzung gewinnen, dafs der Tempel da ist, wo Gott. Die Ungereimtheit der äufserlichen Auffassung springt besonders bei v. 4. deutlich in die Augen.

Den neuen Tempel, welcher durch die Gnade des Herrn gesalbt werden soll, bezeichnet der Prophet als ein Allerheiligstes, im Gegensatze gegen den früheren, bei dem nur einem einzelnen abgesonderten Theile dieser Name zukam, grade so wie Ezechiel an den angeführten Stellen aus demselben Grunde den ganzen Umfang des Berges, auf welchem der neue Tempel gebaut werden soll, als Allerheiligstes bezeichnet. Zu Grunde liegen der bildlichen Darstellung die angeführten Stellen des Pentateuch, in denen von der Salbung des äufseren Tempels gehandelt wird. Diese äufsere Salbung steht zu der hier beschriebenen im Verhältnifs des Vorbildes zum Gegenbilde. Die Salbung eines Allerheiligsten steht im Gegensatze gegen die Verwüstung des Heiligthumes und die Zerstöhrung des Gräuelflügels in v. 26. 27. Das frühere Heiligthum wird zerstöhrt, weil es eine blofse Schaale ohne Kern geworden, weil durch die Schuld des Volkes das, was es zum Heiligthume machte, die Gegenwart des Herrn, aus ihm geschwunden; ein neues Heiligthum, ohne Hülle und Schaale, eine neue Wohnung Gottes auf Erden wird geweiht. Was aufser dieser doppelten Beziehung unserer Erklärung den Vorzug vor der von der Person des Messias gibt, ist Folgendes. 1. Obgleich nicht geläugnet werden kann und soll, dafs die Darstellung des Messias unter dem Bilde des wahren Tempels überhaupt eine mögliche ist, so kommt sie doch im A. T. nirgends vor, während die Annahme, dafs das Allerheiligste die Kirche des Herrn bezeichne, eine Menge von Analogieen für sich hat. 2. Unter der Salbung des Messias könnte nichts anderes verstanden werden, als die Er-

theilung der Gaben des Geistes an ihn zur Führung seines Amtes, wie sie Jes. 11, 1. beschrieben wird, und wie sie bei der Taufe geschah. Diese Ertheilung fällt aber an das Ende der 69sten Woche. Sie verhält sich zu den übrigen, in unserem Verse verheifsenen Gütern wie die Ursache zur Wirkung, und es müfste daher sehr auffallen, wenn sie diesen Gütern coordinirt, ja an der letzten Stelle genannt würde, und diefs um so mehr, da das vor jedem einzelnen Gute wiederholte ל zeigt, dafs man sich diese Güter nicht etwa als überhaupt in der Periode der 70 Jahrwochen zu ertheilend, sondern als erst mit dem Ablaufe dieser Periode als in ihrer ganzen Vollendung vorhanden zu denken hat, während die Salbung des Messias als eine einzelne, nicht, wie die übrigen, fortgehende Handlung, diesen *terminus ad quem*, gar nicht erreichen würde. Dafs doch auch die Versiegelung der Sünden u. s. w., als durch den Tod des Messias bewirkt, den Endpunkt nicht erreiche, darf man nicht einwenden. Ihre objective Vollendung fällt allerdings in die Mitte der 70sten Jahrwoche; die subjective Vollendung aber, die Austheilung der durch den Messias erworbenen Schätze der Gnade und Vergebung, erreicht den Zielpunkt, wie denn in v. 27. die Stärkung des Bundes für viele als durch die ganze 70ste Woche hindurchgehend bezeichnet wird. Eben damit aber wurde auch erst die Versiegelung der Gesichte vollendet. Denn die Propheten reden durchgängig nicht blos von der Versöhnung als objectiver Thatsache, sondern zugleich von der Aneignung derselben durch das Bundesvolk.

Vers 25.

Und du wirst wissen und verstehen: von dem Ausgange des Wortes, zum Herstellen und zum Bauen Jerusalem, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Wochen und zwei und sechzig Wochen. Hergestellt wird und gebaut Strafse, und fest beschlossen wirds und in Enge der Zeiten.

Und du wirst wissen und verstehen.

Dafs man das וְתֵדַע וְתַשְׂכִּיל nicht mit den meisten Auslegern durch: „merke wohl auf", erklären dürfe, vielmehr, wie schon die LXX. (καὶ γνώσῃ καὶ διανοηθήσῃ) und Theodotion (καὶ γνώσῃ καὶ συνήσεις) gethan, die *Fut.* in der Bedeutung des *Fut.* nehmen müsse, während die Vulg. *(scito ergo et animadverte)* der falschen imperativischen Auffassung den Weg gebahnt hat, zeigten wir schon in den Beiträgen 1, p. 261. Jene falsche Auffassung wird schon durch die Form תַּשְׂכִּיל zurückgewiesen, welche nur in einzelnen selteneren Ausnahmen für den *Imper.* und *Optat.* steht, vgl. Ewald p. 527. Im Begriff, dem Daniel durch die weitere Ausführung des nur in seinen Umrissen angedeuteten Gemäldes ferneren Aufschlufs über die Zukunft seines Volkes zu ertheilen, und also den Vers 22. angekündigten Zweck seiner Ankunft („ich bin gekommen dir Einsicht zu verleihen") zu erfüllen, macht Gabriel hierauf durch diese Einleitungsworte aufmerksam, welche freilich indirecte zugleich eine Aufforderung zur Aufmerksamkeit enthalten, da die Verheifsung, Einsicht zu gewähren, voraussetzt, dafs dieselbe durch menschliche Kraft nicht erreichbar sey, dafs es sich um Dinge handle, über die nur Gott Aufschlufs ertheilen könne. Übrigens ist nicht zu übersehen, dafs das: „Du wirst wissen und verstehen", nur die Absicht des Lehrers, nicht die Fähigkeit des Schülers ausdrückt, dafs daher die Verheifsung nur in sofern erfüllt wurde, als es die letztere zuliefs, und dafs auch bei dieser Weissagung für den Daniel kein geringeres Dunkel übrig blieb, wie bei der Cap. 12., welche der Engel in v. 9. als auch für ihn verschlossen bezeichnet, was freilich einer Beschränkung nach einer andern Seite hin bedarf.

Von dem Ausgange des Wortes.

Dafs das מֹצָא דָבָר hier die *emanatio decreti* bedeute, wie 2, 13. von dem Befehle, die Magier zu tödten, ge-

sagt wird, er sey ausgegangen, darüber kann kein Zweifel seyn. Die weitere Bezeichnung durch Wort kommt auch sonst, z. B. 1 Sam. 15, 23., 17, 29., Esth. 4, 3. vor, wo von Befehlen die Rede ist. Controvers kann nur die Frage seyn, wer als der Urheber des Befehles zu denken sey. Bei weitem die Mehrzahl der Ausleger nimmt als solchen einen Persischen König; wir aber behaupten, dafs nur an ein Ausgehen des Beschlusses von Gott, oder aus dem himmlischen Rathe gedacht werden könne, und zwar aus folgenden Gründen. 1. Es ist höchst gewaltsam, dafs hier durch דָּבָר das Wort eines irdischen Gewalthabers bezeichnet werde, ohne dafs von einem solchen im Vorhergehenden und Folgenden directe oder indirecte auch nur mit einer Sylbe geredet würde. Mit der Berufung auf Dan. 2, 13. und Esth. 4, 3. richtet man gar nichts aus. Denn an der ersten Stelle ist derjenige, von welchem der Befehl ausgeht, in dem Vorigen schon genannt, und der Befehl selbst schon erwähnt, und an der zweiten („an allen Orten, wohin das Wort des Königs und sein Befehl gelangten") findet sich die nähere Bestimmung im Verse selbst. Derjenige, von welchem hier das Wort ausgeht, mufs vielmehr derselbe seyn, durch den alle in der ganzen Weissagung angekündigten Schicksale des Bundesvolkes bestimmt werden, der die 70 Wochen über sein Volk abgeschnitten hat, von dem der Beschlufs der Ruinen in v. 26. und die Finalsentenz in v. 27. ausgehen, und diefs um so mehr, da er zu Ende des Verses (וְחָרוּץ) ausdrücklich als der bezeichnet wird, von dem der Beschlufs der Wiederaufbauung der Stadt gefafst worden. 2. Das יֵצֵא דָּבָר wird v. 23. von einem göttlichen Beschlusse, dem, dafs 70 Jahrwochen über das Volk bestimmt seyn sollen, gebraucht. Gewifs wird Niemand ohne das innere Gefühl des Zwanges annehmen können, dafs hier, wo, weil fortwährend von Verhandlungen Daniels mit den Himmlischen die Rede ist, der Ausdruck mit demselben Mangel ausdrücklicher Bestimmung des

Handelnden vorkommt, plötzlich ein anderer als solcher hinzuzudenken sey.

Wie kann aber eine unsichtbare Thatsache als *terminus a quo* gesetzt werden, da doch derselbe, falls nicht die ganze Weissagung illusorisch, falls es möglich seyn soll, nach der Erfüllung sich durch chronologische Berechnung von ihrer Wahrheit zu überzeugen, sinnlich wahrnehmbar seyn muſs? Wir antworten, bei Gott fällt die zeitliche Geschiedenheit von Wort und That weg. Wort und Ausführung sind bei ihm eins. Er gebeut, so steht es da. Er spricht und es geschieht. Ps. 33, 9. Gen. Cap. 1. Ps. 119, 90. 91., 148, 5. Jes. 48, 13. Dieses Zusammenfallen des Wortes und der That prägt sich selbst in der Sprache ab. So kommt das *Verbum* גָּזַר, was an und für sich nur die *coercitio verbalis* bezeichnen kann, und von Menschen gebraucht, nur sie bezeichnet, bei Gott auch von der *coercitio realis* vor. So schlieſst das צִוָּה, gebieten, auch die Ausführung der göttlichen Befehle mit in sich. Das Eintreten des *terminus a quo* fand also dann statt, wenn der Anfang der Ausführung des göttlichen Befehles in die Erscheinung trat. Petavius, welcher *(l. 12. de doctr. temp. c. 32. tom. II. p. 262. ed. Antv.)* bemerkt: „*ego vocabulum* מוֹצָא *non solam arbitror edicti promulgationem, sed amplius aliquid esse, nempe id quod latina vox proprie significat, veram et seriam decreti illius executionem, ita ut mora omni impedimentoque sublato opus ipsum urgeri et Hierosolyma instaurari coeperit*", hatte der Sache nach also weit mehr Recht, wie seine Gegner, die ihm mit leichter Mühe nachwiesen, daſs er das מוֹצָא in einer falschen Bedeutung nehme, vgl. z. B. Frischmuth in dem *thesaur. theol. phil. 1. p.* 912. Er irrte nur darin, daſs er, von der falschen Voraussetzung geleitet, es sey hier von dem Edicte eines Persischen Königes die Rede, dasjenige in die Bedeutung des Wortes hereintrug, was bei der richtigen Erklärung aus der Natur des handelnden Subjectes von selbst folgt.

Zum Herstellen und zum Bauen Jerusalem.

Da der dem *terminus a quo* מִן־מֹצָא entsprechende *terminus ad quem* durch das nachfolgende עַד bezeichnet wird, so wird das לְ in לְהָשִׁיב von den meisten Ausll., nicht wie es gewöhnlich in solcher Verbindung steht, vgl. z. B. Dan. 12, 11., als Bezeichnung eines solchen, sondern als Bezeichnung des Zielpunktes, auf welchen das Wort geht, des Objectes desselben, genommen, wie z. B. 1 Sam. 19, 1.: „Saul redete zu tödten, לְהָמִית, den David". Man kann aber auch füglich das לְ und das עַד beides als Bezeichnung des *term. ad quem* nehmen, wo dann der erste *term. ad quem* zugleich als *term. a quo* für den zweiten dienen würde: von dem Ausgange des Wortes (Jerusalem wiederherzustellen) bis zur Wiederherstellung Jerusalems, (und von da) bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten. Alsdann würde von den folgenden beiden Zeitbestimmungen die erste den Umfang der ersten Zeitperiode, von dem Befehle zur Wiederherstellung Jerusalems bis zur vollendeten Ausführung desselben, die zweite den Umfang der zweiten, von der vollendeten Wiederherstellung bis auf den Gesalbten bezeichnen. Eine ganz ähnliche Verbindung zweier *termini ad quem*, von denen der erste dem zweiten wiederum zum *terminus a quo* dient, findet sich z. B. Jerem. 31, 40.: עַד־נַחַל קִדְרוֹן עַד־פִּנַּת שַׁעַר הַסּוּסִים, „bis zum Bache Kidron, (und von da) bis zur Ecke des Rofsthores". Für diese Erklärung spricht eben die folgende zweitheilige Zeitbestimmung, welche von vornherein erwarten läfst, dafs auch in dem Vorhergehenden, wo dieser zweitheilige Zeitraum nach Anfang und Ende bestimmt wird, seiner Zweitheiligkeit erwähnt werde. Man hüte sich, gegen diese Erklärung einzuwenden, dafs das מִן־מֹצָא דָבָר dann zu abgerissen stehe. Diefs gilt ja noch mehr von dem יְצָא דָבָר in v. 23. Was der Inhalt des ausgegangenen göttlichen Befehles sey, kann dort erst aus v. 24. erschlossen werden, nämlich, dafs 70 Wochen über die Stadt

bestimmt seyn sollen. Hier wird der Gegenstand durch das unmittelbar Folgende bestimmt. Grade jene Übereinstimmung mit v. 23. aber bildet einen Grund für die Richtigkeit unserer Erklärung. Man hüte sich auch vor dem Einwande, dafs dann vielmehr statt לְ das עַד gesetzt seyn würde. Die Präpositionen, welche an und für sich eine blofse Richtung wohin bezeichnen, werden in allen Sprachen auch da gesetzt, wo die Bewegung bis zum Ziele fortgeht, ohne deshalb ihre eigentliche Bedeutung zu verlieren, vielmehr nur als die unbestimmtere Bezeichnung statt der bestimmteren. Im Hebräischen ist ein solcher Gebrauch des לְ so häufig, dafs es sich kaum der Mühe verlohnt Beispiele anzuführen. Von der Bekehrung zum Herrn wird abwechselnd das שׁוּב לְ oder אֶל, und das שׁוּב עַד gebraucht. Bei Sach. 14, 10. bezeichnet das מִגְּבַע לְרִמּוֹן die ganze Ausdehnung des heiligen Landes, von dem einen äufsersten *terminus* zum andern. Hier war aber zur Wahl des לְ noch ein besonderer Grund vorhanden. Die Wiederherstellung Jerusalems bildet, die angegebene Periode als ein Ganzes betrachtet, einen blofsen Durchgangspunkt. Um dieſs anzudeuten, bleibt das עַד dem absoluten *terminus ad quem* vorbehalten.

Das הַשִּׁיב ist auf verschiedene Weise falsch aufgefafst worden. 1. Mehrere Ausleger verstehen es von der Zurückführung des Volkes. Allein auch abgesehen von der gewaltsamen Ellipse, die man bei dieser Erklärung statuiren mufs, erhellt die Beziehung des לְהָשִׁיב auf Jerusalem hinreichend aus dem in genauer Beziehung darauf stehenden תָּשׁוּב, was, wie das נִבְנְתָה, nur auf רְחוֹב, Strafse, bezogen werden kann. 2. Andere, wie Scaliger und Bertholdt p. 651., erklären: um wiederaufzubauen, behauptend, das שׁוּב drücke auch in Hiph. die blofse Wiederholung einer Sache aus. Man braucht aber die einzige Beweisstelle, die sie dafür anführen, nur anzusehen, um sich zu überzeugen, dafs sie nichts für eine von vorn herein verwerfliche Meinung beweisen kann. 2 Sam.

15, 25.: „Und der König sprach zu Zaddok: bringe zurück die Lade des Bundes zur Stadt; wenn ich Gnade finden werde in den Augen des Herrn וְהֵשִׁיבַנִי, so wird er mich zurückbringen, und mich sehen lassen sie und seine Wohnung". — Das הֵשִׁיב ist hier, wie immer, transitiv: zurückkehren machen, zurückführen. Was heifst nun aber: eine Stadt zurückkehren machen oder zurückführen? Es bezeichnet ihre vollständige *restitutio in integrum.* Diefs zeigt u. a. Ezech. 16, 55.: „und deine Schwestern, Sodom und ihre Töchter, werden zurückkehren zu ihrem früheren Zustande, תָּשֹׁבְנָה לְקַדְמָתָן, und Samariah und ihre Töchter werden zurückkehren zu ihrem früheren Zustande, und du und deine Töchter werdet zurückkehren in euren früheren Zustand". LXX.: ἀποκατασταθήσονται καθὼς ἦσαν ἀπ' ἀρχῆς. Vorhergeht v. 53.: „ich wende das Gefängnifs, שַׁבְתִּי אֶת שְׁבוּת, Sodoms und ihrer Töchter" u. s. w., eine Redensart, welche nie, wie die Ausll. meist fälschlich annehmen, die Zurückführung von Gefangenen, immer und ohne Ausnahme die *restitutio in integrum* — שְׁבוּת, Gefangenschaft, als bildliche Bezeichnung des Unglückes — bedeutet, und hier schon wegen der Natur der Sache, und wegen der letzten Worte des Verses: „und ich wende das Gefängnifs deiner Gefangenen", nothwendig diese Bedeutung haben mufs. An unserer Stelle wird die *restitutio in integrum* durch das hinzugefügte לִבְנוֹת auf ein specielles Gebiet beschränkt. Zurückführen und bauen u. s. w., zurückführend bauen, oder bauend zurückführen, die Stadt in dem alten Umfange wieder aufbauen, dasselbe, was Jerem. 33, 7. durch die Worte ausdrückt: bauen, wie im Anfang. Wie wesentlich die durch das הֵשִׁיב dem Bauen hinzugefügte Nebenbestimmung sey, erhellt hinlänglich daraus, dafs vor dem נִבְנֹתָה nachher das תָּשׁוּב wiederholt wird.

Wir erhalten aus dieser Bestimmung der Bedeutung des לְהָשִׁיב das wichtige Resultat: dafs wir den *terminus a quo* der 70 Jahrwochen nicht in der Zeit aufsuchen dürfen, in

welche die ersten dürftigen Anfänge eines Neubaus fielen, sondern vielmehr in der, in welcher nach dem Zeugnifs der Geschichte ein solcher Bau begann, welcher sie nach ihrem Umfange und nach der Schönheit der Gebäude ihrem alten Zustande wieder nahe zu bringen versprach. Diese Annahme, die schon hiedurch allein unwiderleglich begründet ist, erhält noch durch folgende Gründe Bestätigung. 1. Das: „siebenzig Wochen sind bestimmt über dein Volk und über deine heilige Stadt", scheint zu zeigen, dafs die Stadt bei dem Beginn der 70 Jahrwochen schon ebenso vorhanden seyn wird, wie das Volk, dafs also der Anfang der Erbauung derselben überhaupt nicht den *terminum a quo* abgeben kann. 2. Bei der Ankündigung der Zerstöhrung wird neben der Stadt in v. 26. sowohl, wie in v. 27. der Tempel genannt. Dafs er hier bei der Ankündigung der Erbauung nicht genannt, dafs blos von dem Aufbau der Strafsen der Stadt geredet wird, setzt, da sich nicht annehmen läfst, dafs der Engel grade das wichtigste, dasjenige, warum Daniel am meisten getrauert, am angelegentlichsten gebeten hatte, vgl. z. B. v. 17. 20., ausgelassen haben sollte, das Heiligthum als beim Beginn des Baues, von dem es sich hier handelt, bereits erbaut voraus, und das Vorhandenseyn des Tempels erfordert wiederum, dafs man auch mit dem Wiederaufbau der Stadt schon den Anfang gemacht hatte.

Das בָּנָה nehmen mehrere Ausleger hier in der Bedeutung befestigen, und allerdings kommt das בָּנָה עִיר mehrfach von Befestigung einer Stadt vor, (vgl. die Beweisführung bei Gesen. thes. und bei Winer s. v., und am befsten bei Michaelis suppl. p. 190. und zu Jos. 6, 5., welcher diesen Sprachgebrauch auch im Syrischen nachweist), nicht als ob das *Verbum* eine neue Bedeutung erhalte, sondern *ex materia subjecta*, theils weil das Bauen bei einer schon vorhandenen Stadt sich von selbst auf die Befestigung beschränkt, wie 2 Chron. 11, 5., בָּנָה לְמָצוֹר, dann v. 6., בָּנָה schlechthin, theils, weil der Begriff einer Stadt, in seinem vollen Umfange

genommen, die Befestigung mit einschliefst. Allein dafs hier diese Bedeutung nicht anwendbar sey, erhellt hinlänglich aus dem folgendem: Strafsen werden gebaut, wo ja grade das Innere der Stadt als Object der Erbauung bezeichnet wird. Veranlafst ist diese Erklärung nur durch den Wunsch, den *terminus a quo* in die Zeit des Nehemias setzen zu können, dessen rechtmäfsige Befriedigung man sich durch die falsche Erklärung des לְהָשִׁים und des תָּשׁוּב versagt hatte.

Bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten.

Mehrere neuere Ausleger, wie Bertholdt und Hitzig, erklären: bis zu einem, oder, bis zu dem gesalbten Fürsten. Diese Erklärung ist aber gradezu als Sprachfehler zu betrachten. Das מָשִׁיחַ kann, wie schon die älteren Ausleger (vgl. z. B. Vitringa in der trefflichen Abhandlung: *de LXX hebdom. Dan., observ. sacrr. t. 2. p. 290.)* einstimmig bemerken, nicht als ein zu נָגִיד gehöriges *Adjectivum* betrachtet werden, weil das *Adjectivum* im Hebräischen dem *Substantivum* nachgesetzt wird. Diese Regel ist ganz ohne Ausnahme. Dafs Stellen, wie die von Bertholdt p. 654. angeführten, — z. B. 1 Chron. 38, 6.: כִּי רַבִּים בָּנִים נָתַן לִי יְהוָה, nicht: viele Kinder hat mir u. s. w., sondern: zahlreich sind die Kinder, welche mir der Herr gegeben, — keine solche bilden, dafs in ihnen das Eigenschaftswort nicht als *Adjectivum* zum *Nomen* gehört, sondern das Prädicat bildet, bedarf jetzt, als ganz augenfällig, keines Beweises mehr. Aber sogar die beiden einzigen Stellen, welche Ewald p. 627. noch als Ausnahmen stehen läfst, und bei denen schon ihre Vereinzeltheit Verdacht gegen die Richtigkeit ihrer Auffassung erweckt, zeigen sich bei näherer Betrachtung als nicht dahin gehörig. Jerem. 16, 16. ist zu übersetzen: „und nachher werde ich andere Viele, Jäger, senden", mit Beziehung auf das Vorhergehende: „siehe, ich sende viele Fischer, spricht der Herr, und sie fischen sie". Ps. 89, 51.:

„all die Vielen, ja Völker", so dafs eine Steigerung stattfindet, grofse Massen, ja ganze Völker.

Diejenigen nun, welche mit Recht das מָשִׁיחַ als *Nomen*, und das נָגִיד als *Apposition* zu demselben betrachten, nehmen meist an, dafs das מָשִׁיחַ hier als eine Art von *Nomen propr.* Christi stehe, sich berufend auf das Fehlen des Artikels, und entnehmen hieraus einen Grund gegen die Nichtmessianische Erklärung. Blos auf das מָשִׁיחַ gesehen, hat diese Erklärung vielen Schein. Dafs *Appellativa*, wenn sie in *Nomina propria* übergehen, nach und nach den Artikel verlieren, weil das dadurch bezeichnete Individuum, als einzig in seiner Art, keiner Unterscheidung von seines Gleichen bedarf, ist bekannt. So steht עֶלְיוֹן von Gott gebraucht, mehrfach ohne Artikel. Num. 24, 16. Deut. 32, 8. Ps. 21, 8., 46, 5. So wird der Messias als König κατ' ἐξοχήν, gegen den alle, die sonst Könige genannt werden, wie Nichtkönige sind, schlechtlin מֶלֶךְ, ohne Artikel genannt Ps. 45, 1., 72, 1. So wie das צֶמַח als Bezeichnung des Messias bei Jesaias und Jeremias appellativisch, und mit hinzugefügter näherer Bestimmung, bei Sacharjah schon ohne eine solche, und als *Nom. propr.* vorkommt, so könnte auch das מָשִׁיחַ auf den Grund von Ps. 2., wo es als appellativische Bezeichnung Christi sich findet, unter den frommen Theokraten eine so gangbare Bezeichnung des Messias geworden seyn, dafs es die Natur eines *Nom. propr.* annahm, und als solches keiner näheren Bestimmung bedurfte. Diese Annahme würde um so weniger Schwierigkeit haben, da später dieser Fall in Bezug auf das מָשִׁיחַ ganz unläugbar eingetreten ist, vgl. z. B. Joh. 4, 25., wo das Samaritanische Weib sagt: ich weifs ὅτι Μεσσίας (nicht ὁ Μεσσίας) ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός. Allein diese Auffassung, so annehmlich sie wäre, wenn das מָשִׁיחַ allein stände, erscheint durch das hinzugefügte נָגִיד als unstatthaft. Denn da dieſs Wort nicht ebenfalls als *Nom. propr.* betrachtet werden kann, da es v. 26. als Bezeichnung eines heidnischen Fürsten vorkommt,

so müfste es, falls diese Auffassung die richtige wäre, den Artikel haben, der Messias, der Fürst, wie man z. B. nicht sagen kann: דָּוִד מָלֶךְ, sondern nur דָּוִד הַמֶּלֶךְ. Man mufs daher übersetzen: einen Gesalbten, einen Fürsten, und annehmen, dafs der Prophet, dem durchgängigen Character seiner Weissagung angemessen, die unbestimmtere Bezeichnung statt der bestimmteren wählte, statt von dem Gesalbten, dem Fürsten, κατ' ἐξοχήν, nur von einem Gesalbten, einem Fürsten redete, und es seinen Lesern überliefs, aus den gangbaren, auf dem früheren prophetischen Worte beruhenden Erwartungen von einem zukünftigen grofsen König, aus den übrigen Angaben des Contextes, und aus der Erfüllung, deren Zusammentreffen mit der Weissagung hier um so augenfälliger seyn mufste, da eine genaue Zeitbestimmung gegeben worden, die tiefere Einsicht zu schöpfen.

Wie nahe übrigens die Beziehung auf Christum liegt, so dafs sie sich selbst dem Eingenommensten aufdringt, zeigt folgendes merkwürdige Geständnifs Bertholdts (l. c. p. 563.): „Bei dem משיח נגיד an den Messias Jesus, und bei den Worten von v. 26. יכרת משיח ואין לו an seinen Kreuzestod zu denken, ist, wenn auch nicht grade nothwendig, doch sehr natürlich". Wir sehen für jetzt ab von der Begründung, welche dieser Beziehung das genaue Zutreffen der Zeitbestimmung gibt, und entwickeln nur die Gründe, welche Daniel selbst und seinen Zeitgenossen bei tieferer Forschung zugänglich waren. 1. Die im vorigen Verse angekündigten Güter, die Vergebung der Sünden, die Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit u. s. w. gehören, wie schon bemerkt, zu den durchgängigen Merkmalen der Messianischen Zeit bei den Propheten. Wenn nun hier, in einer Darstellung, welche sich durch das: du wirst wissen und verstehen, selbst als weitere Ausführung des Inhaltes von v. 24. ankündigt, von einem erhabenen Könige die Rede ist, welcher nach 69 Jahrwochen, also kurz vor der Zeit auftreten soll, in welche die vollendete Ertheilung dieser

Güter an das Bundesvolk gesetzt worden, wie konnte man denn wohl anders denken, als dafs dieser König der Urheber dieser Güter, der als solcher von allen Propheten angekündigte Messias seyn werde? 2. Diese ursachliche Verbindung der Person und der Ertheilung der Güter, wird speciell noch angedeutet durch das Verhältnifs der Bezeichnung der Person als מָשִׁיחַ zu dem לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים. Durch den Gesalbten soll Allerheiligstes gesalbt werden. Grade um diese Beziehung recht hervorzuheben, ist das לִמְשֹׁחַ קֹדֶשׁ קָדָשִׁים an das Ende, und das מָשִׁיחַ vor das נָגִיד gestellt. 3. So wie das נָגִיד die Beziehung auf den Messias nicht ausschliefst, da es Jes. 55, 4. von ihm vorkommt (vgl. z. d. St.), so wie das entsprechende שַׂר Jes. 9, 6., das מֹשֵׁל Mich. 5, 1. und das נָשִׂיא Ez. 34, 24., so führt das מָשִׁיחַ, was sich hier zu dem נָגִיד verhält, wie das Besondere zum Allgemeinen, ungeachtet seiner Unbestimmtheit, dennoch entschieden auf ihn hin. Es dient dazu den נָגִיד näher als einen theokratischen Regenten zu bezeichnen, grade so wie 1 Sam. 10, 1.: („Und Samuel nahm die Ölflasche, und gofs sie über sein (Sauls) Haupt und küfste ihn und sprach: fürwahr der Herr hat dich gesalbt zum Fürsten über sein Erbtheil", מְשָׁחֲךָ יְהוָה עַל־נַחֲלָתוֹ לְנָגִיד) die Salbung den Saul nicht zum Regenten überhaupt, sondern zum theokratischen Regenten, der als Stellvertreter Gottes von ihm mit den zu seinem Amte nöthigen Gaben ausgerüstet wird, macht. Es ist eine ganz falsche Behauptung, dafs auch jeder heidnische König den Namen מָשִׁיחַ, Gesalbter, führen könne. Sie widerlegt sich sowohl aus der bereits nachgewiesenen Bedeutung des Symboles und des Bildes der Salbung, wie aus dem Sprachgebrauche. In allen Büchern des A. T. wird nur ein einziger heidnischer König, Cyrus bei Jes. 45, 1., מָשִׁיחַ genannt, und dieser nicht etwa als solcher, sondern wegen des merkwürdigen in der Geschichte ganz einzigen Verhältnisses, in das er zur Theokratie gestellt wurde, wegen der reichen Ga-

ben, mit der Gott ihn zu ihrem Heile versah, wegen der in ihm vorhandenen Anfänge der wahren Gotteserkenntnifs, wie sie sein Edikt in dem Buche Esra darlegt (vergl. Kleinert p. 138. ff.), und wegen des typischen Verhältnisses, in welchem er zu dem Urheber der höheren Befreiung, dem Messias stand. Cyrus konnte gewissermaafsen als theokratischer Regent betrachtet werden, und als solcher wird er bei Jesaias geschildert, vgl. die trefflichen Bemerkungen von Vitringa zu Jes. l. c. Nur im Zusammenhang mit dieser ganzen Schilderung wird er bei Jesaias als Gesalbter Gottes bezeichnet, und es folgt aus dieser Stelle gar nicht einmal, dafs er ohne einen solchen Zusammenhang also genannt werden könne, noch viel weniger aber ein anderer heidnischer König, der ihm nur in demjenigen ähnlich war, was den Nichtgrund seiner Bezeichnung als מָשִׁיחַ bildete. 4. Der Context liefert uns aber noch einen andern, als den im Worte selbst liegenden Beweis, dafs durch den מָשִׁיחַ nicht ein heidnischer, sondern ein theokratischer König bezeichnet wird. Dieser liegt in dem deutlichen Gegensatz des מָשִׁיחַ נָגִיד gegen den נָגִיד הַבָּא in v. 26. Das generelle נָגִיד ist beiden Bezeichnungen gemeinsam. Dem מָשִׁיחַ als *character specialis* des theokratischen Regenten, steht entgegen das הַבָּא, der kommende, *advena*, als Bezeichnung des heidnischen Fürsten. Steht es nun aber aus den beiden angeführten Gründen fest, dafs durch מָשִׁיחַ נָגִיד nur ein theokratischer König bezeichnet werden kann, an wen könnte denn wohl anders gedacht werden, als an den Messias, da die ganze Zeit von Daniel an kein anderes Subject darbietet als ihn, da er der einzige theokratische König ist, welchen die um die Zeit des Exils und nach demselben lebenden Propheten als zukünftig angekündigt hatten, da z. B. Ezech. Cap. 21, 32. ausdrücklich gesagt, die Insignien der königlichen Würde sollten von Israel bis auf die Erscheinung des grofsen Verheifsenen weggenommen werden?

Stèht es nun aber fest, dafs unter dem מָשִׁיחַ נָגִיד Christus verstanden werden mufs, so fragt es sich nur noch, ob als der *terminus ad quem* seine Geburt betrachtet werden mufs, oder die Zeit, zu der er durch die Salbung von oben zum מָשִׁיחַ eingeweiht wurde. Das Letztere ist die gewöhnliche Annahme der Messianischen Ausleger, vgl. z. B. *Petavius l. c. l.* 12. *c.* 33. *t.* 2. *p.* 264.: „69 *hebdomades desinunt in Christum ducem, non nascentem, sed in lucem apertumque prodeuntem, seque ad οἰκονομίαν et κήρυξιν accingentem, h. e. in baptismum ipsius, qui anno primo septuagesimae hebdomadis incurrit*". Diese Annahme läfst sich durch einen unwiderleglichen Beweis bestätigen. Nach Verlauf von 70 Wochen soll das ganze durch den Messias zu vollführende Heilswerk vollendet seyn; nach den 69 Wochen, und zwar, wie aus der genaueren Bestimmung in v. 27. hervorgeht, in der Mitte der 70sten, soll er ausgerottet werden. Da nun nach unserer Stelle bis auf den Messias 69 Wochen verfliefsen sollen, so bleibt von da bis zur Vollendung des Heiles nur ein Zeitraum von 7, bis zu seinem gewaltsamen Tode, nur ein Zeitraum von 3½ Jahren übrig, zum sichern Beweis, dafs das עַד מָשִׁיחַ sich auf das Auftreten des Messias, (vgl. Petrus Act. 1, 21., Luc. 3, 23.) der ja vor der Taufe noch nicht der Messias war, nur Jesus, nicht Christus, als solchen, nicht auf seine Geburt bezieht.

Sind sieben Wochen und zwei und sechzig Wochen.

Der Prophet hatte in dem vorhergehenden: von dem Ausgange des Wortes, zur Wiederherstellung Jerusalems bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, einen äufsersten *terminus ad quem* angegeben, die Erscheinung des Gesalbten, und einen in diesem Zeitraum einen Einschnitt bildenden *terminus medius*, die Wiederstellung Jerusalems. Demgemäfs bezeichnet er hier die ganze Entfernung von dem Ausgange des Wortes bis auf den Gesalbten durch eine zweitheilige Zeitbestimmung. 69 Wochen sollen überhaupt verfliefsen; 7 bis zur vollendeten Wie-

derherstellung der Stadt, 62 von da bis auf den Gesalbten, den Fürsten.

Niemand wird dieser Erklärung, — wie sie schon Theodotion hat: ἕως Χριστοῦ ἡγουμένου ἑβδομάδες ἑπτὰ, καὶ ἑβδομάδες ἑξήκοντα δύο, so wie die Vulg.: *usque ad Christum ducem hebdomades septem et hebdomades* 62 *erunt*, während der Text der LXX. hier in gänzlicher Verwirrung liegt, und daher nicht benutzt werden kann — den Vorzug einer leichten und ungezwungenen streitig machen können. Niemand hat es je vermocht gegen sie einen Grund beizubringen, und dieſs wird in Zukunft um so weniger möglich seyn, da nach unserer Erklärung der Worte: von dem Ausgange u. s. w. die Zweitheiligkeit des Zeitraums schon in diesen Worten enthalten ist, und daher eine Zweigetheiltheit der Zeitbestimmung schon von vornherein erwartet werden muſs. Als Scheingrund gegen unsre Auffassung hat man nur das Athnach unter שִׁבְעָה geltend gemacht. Dieſs soll nach Marsham beweisen, daſs die beiden Zeiträume getrennt werden müssen, und der letztere zu dem folgenden gezogen: „*ab exitu verbi usque ad Messiam ducem sunt hebdom. VII. Et hebdomadis* 62 *aedificabitur platea et fossa*". Allein der dieser Behauptung zu Grunde liegende Satz, daſs das Athnach immer da in dem Verse stehe, wo wir die gröſste Interpunktion setzen, ist falsch. Es steht nicht selten, wenn der Sitz der gröſsten Interpunktion von selbst hervortritt, bei Satztheilen, welche wir durch eine niedere Interpunktion von einander scheiden, um die Zusammenziehung des von einander zu trennenden zu verhüten. So steht es z. B. gleich in v. 2. unter חַסְפָּרִים, statt daſs es nach dem gewöhnlichen Gebrauche unter חֲשָׁנִים stehen sollte, so Ps. 36, 8. unter אָדָם, statt unter אֱלֹהִים, vgl. Ps. 84, 3. Prov. 6, 26. Hier aber war die Trennung der beiden Zeiträume von groſser Wichtigkeit, um anzuzeigen, daſs die 7 und die 62 Wochen nicht eine bloſse willkührliche Theilung eines

Zusammengehörigen seyen, sondern dafs jedem dieser beiden Zeiträume sein charakteristisches Merkmal angehöre.

Dieser Marshamischen Auffassung sind die neueren Nichtmessianischen Ausleger durchgängig gefolgt. Dagegen aber sprechen folgende Gründe. 1. Diese Erklärung setzt voraus, dafs unter dem Gesalbten, dem Fürsten Cyrus zu verstehen sey, eine Annahme, gegen die die angeführten positiven Gründe für die Beziehung auf den Messias ebenso viele *argumenta negativa* sind, und die später noch in der *pars elenchtica* ihre specielle Abfertigung finden wird. 2. Wird die zweite Zeitbestimmung zu dem Folgenden gezogen, so kann man nicht anders erklären als: 62 Wochen hindurch, oder lang, werden die Strafsen zurückkehren und erbaut werden. Hiedurch aber erhält man einen höchst unbequemen Sinn. Denn wie kann die Wiederherstellung der Strafsen, die nach dem Zeugnifs der Geschichte, was für die Gegner um so mehr von Bedeutung ist, da sie ein *vaticinium post eventum* statuiren, in viel geringerer Zeit erfolgte, als einen Zeitraum von 434 Jahren ganz erfüllend bezeichnet werden? Diese Schwierigkeit wird von den Gegnern als solche durch die sprachwidrige Erklärung anerkannt, welche sie zu ihrer Umgehung versucht haben, so dafs die Nachweisung der Unstatthaftigkeit dieser Erklärung uns zugleich ein Selbstgeständnifs ihrer Urheber für die Unstatthaftigkeit ihrer ganzen Auffassung liefert. Sie behaupten, vgl. z. B. Bertholdt p. 657., die Worte וְשִׁבְעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם stehen im *Accus.*, der sehr oft die Zeit, in, oder innerhalb deren etwas geschehe, anzeige, so dafs man erklären müsse: innerhalb 62 Wochen. Allein es wird sich uns zeigen, dafs die Regel Ewalds p. 591.: „der Accusativ steht bei Zeitbestimmungen, wenn die Handlung den ganzen Zeitraum trifft. Soll aber angezeigt werden, dafs die Handlung in einen bestimmten Punkt eines gröfseren Raumes fällt, so mufs בְּ in gesetzt werden, wie im Lateinischen der Ablativ", bei der Angabe gröfserer Zeiträume ganz ohne Ausnahme ist, ja dafs sie nicht

einmal, wie Ewald behauptet, dann sich wirksam zu erweisen aufhört, wenn der Redende den bestimmten Punkt nicht angibt. Von der Stelle Gen. 14, 4., וּשְׁלשׁ־עֶשְׂרֵה שָׁנָה, wo man gewöhnlich erklärt: im dreizehnten Jahre, hat uns schon Ewald p. 592. durch die Bemerkung befreit, dafs man vielmehr erklären müsse: das ganze dreizehnte Jahr hindurch. Am scheinbarsten ist Jerem. 28, 16. הַשָּׁנָה אַתָּה תָמוּת, dieſs Jahr sollst du sterben. Allein es zeigt sich bald, dafs das הַשָּׁנָה hier zu den verhältnifsmäfsig wenigen *Nominibus* des Maafses, der Zeit u. s. w. gehört, welche durch den häufigen Gebrauch adverbial geworden sind, vgl. dar. Ewald p. 631., ganz entsprechend dem הַלַּיְלָה, הַיּוֹם, בַּיִת, פֶּתַח, בֹּקֶר עֶרֶב. Das הַשָּׁנָה in der Bedeutung, in diesem Jahre, nicht wie Jes. 37, 30., dieses Jahr hindurch, ist so sehr adverbial, dafs man ihm gar nicht einmahl das *Pron. demonstr.* hinzufügen, nicht sagen kann הַשָּׁנָה הַהִיא, sondern nur, wie Jerem. 28, 17. gleich auf das הַשָּׁנָה folgt, בַּשָּׁנָה הַהִיא. Zu diesen die Natur der *Adverb.* annehmenden *Nominib.* gehört auch das הַבָּאִים, eigentlich die Zukünftigen, dann in Zukunft Jes. 27, 6. Ähnlich können auch wir wohl sagen, diesen Tag, diese Stunde, diese Woche f. innerhalb derselben, nicht aber, diese siebenzig Jahre, in einem andern Sinne als, während dieses ganzen Zeitraums. Es bliebe nun den Gegnern nur noch der einzige Ausweg übrig, das שָׁבֻעִים שִׁשִּׁים וּשְׁנַיִם als im *Nom. absol.* stehend zu betrachten: und was die 62 Wochen betrifft, so wird die Strafse wiederhergestellt u. s. w. Allein auch diese Auffassung ist unstatthaft, weil alsdann in dem Satze, die Strafse u. s. w. ein sich auf die 62 Wochen beziehendes *Suff.* stehen müfste, vgl. Gesen. Lehrg. p. 723.

Ch. Ben. Michaelis hat sich durch das falsch aufgefafste Athnach ebenfalls verleiten lassen, obgleich, wie sich von selbst versteht, der Messianischen Erklärung treu, die 62 Wochen unmittelbar mit dem Folgenden zu verbinden: bis auf den

Messias sind sieben Wochen, und in zwei und sechzig Wochen wird die Stadt wieder aufgebaut werden, und zwar in kümmerlicher Zeit. Der gemeinsame Charakter der beiden Perioden soll die Wiederherstellung der Stadt seyn, der specielle der letzteren das: in kümmerlicher Zeit. Diese Auffassung vermeidet von den Schwierigkeiten, welche der vorhergehenden entgegenstehen, nur die erstere; die zweite bleibt in ihrer vollen Kraft, und ihr Gewicht wird durch andere neu hinzutretende verstärkt. Es kann gar keinem Zweifel unterworfen seyn, dafs jede Erklärung falsch ist, welche den beiden Zeiträumen, den 7 Wochen und den 62 Wochen, ein gemeinsames charakteristisches Merkmal gibt, und also annimmt, dafs der Prophet statt 7 und 62 ebenso gut hätte setzen können 69. Diefs ist schon im Allgemeinen gegen den Charakter unserer ganzen Weissagung, in welcher nichts überflüssig, kein Wort ohne Bedeutung steht, speciell aber wird es durch die Analogie aller übrigen in ihr enthaltenen Zeitbestimmungen widerlegt. Jedem der übrigen Zeiträume ist eine bestimmte Begebenheit zugetheilt, welche nach seiner Vollendung vollkommen ins Leben getreten seyn wird, den 70 Wochen die vollendete Herbeiführung der ewigen Gerechtigkeit und der Sündenvergebung, den 62 die Erscheinung des Messias, der ganzen 70sten Woche die vollendete Bundesstärkung, der ersten Hälfte derselben die Abschaffung des Opfers. Nun nimmt zwar auch Michaelis für die 7 Wochen gewissermaafsen einen *character specialis* an, die Aufbauung der Stadt in günstiger Zeit. Allein theils ist dieser Charakter gar nicht, wie bei allen übrigen Zeiträumen, ausdrücklich im Texte enthalten, sondern mufs nur aus dem Gegensatze gegen das *in angustia temporum* künstlich erschlossen werden, theils ist ein solcher Gegensatz beider Perioden gar nicht geschichtlich begründet. Den Charakter einer kümmerlichen Zeit tragen auch die ersten 7 Wochen, wie diefs die Weissagungen des in ihren Umfang hineingehörenden Malcachi hinreichend documentiren; die Gunstbe-

zeugungen einiger Persischen Könige sprechen nicht gegen, sondern für diesen Charakter; denn von fremder Gunst abhängig zu seyn, ist für ein Jahrhunderte frei gewesenes Volk gewifs Zeichen einer kümmerlichen Zeit, und dann hatten diese Gnadenbezeugungen auch ihre sehr engen Gränzen. Dagegen gehören in den zweiten Zeitraum die Siege der Makkabäer, und die neue nationale Selbstständigkeit des Volkes, so dafs die Merkmale geradezu umgetauscht werden müfsten.

Hergestellt wird und gebaut Strafse.

Dafs diese Worte sich auf den ersten der beiden in dem Vorhergehenden genannten Zeiträume beziehen, ist schon hinreichend deutlich, wenn man auch das לְהָשִׁיב וְלִבְנוֹת mit den meisten Ausll. als Objekt des Befehles betrachtet. Denn da jeder der beiden Zeiträume nothwendig ein bestimmtes Merkmal haben mufs, und da für den zweiten als solches schon die Erscheinung des Messias angegeben worden, was bliebe für den ersten wohl übrig, als die vollendete Ausführung des Befehls, welcher den *terminus a quo* für den ganzen Zeitraum der 69 Wochen bildet? Es würde daher hier nur ausdrücklich angegeben, was schon aus dem Vorigen erschlossen werden konnte, und eine Unbestimmtheit fände um so weniger statt, da in v. 26. dasjenige weiter ausgeführt wird, was über das Merkmal der zweiten Periode gesagt worden, so dafs das: die zwei und sechzig Wochen, hinreichend andeutet, dafs das Vorhergehende den 7 Wochen angehört. Der letzte Rest von Undeutlichkeit schwindet aber wenn das לְ in לְהָשִׁיב als Bezeichnung des ersten *terminus ad quem* gefafst wird. Denn dann ist die vollendete Wiederaufbauung der Stadt im Vorigen schon ausdrücklich als Merkmal der ersten Periode angegeben, und dafs sie hier als solches wiederholt wird, dient nur dazu, den Glauben an das für die, welche die Trümmer Jerusalems vor sich hatten, Unglaubliche zu stärken, und besonders die beiden Be-

stimmungen, dafs es fest und unauflöslich bestimmt sey, und dafs es in kümmerlicher Zeit geschehen werde, hinzuzufügen.

Dafs das תְּשׁוּב hier nicht mit mehreren Ausll. adverbialisch aufgefafst werden dürfe, sondern dafs es die Rückkehr in den früheren Zustand bedeute, erhellt aus der Beziehung auf das vorhergehende לְהָשִׁיב, und dafs das רְחוֹב unter seinen beiden überhaupt nur vorkommenden Bedeutungen, Strafse und öffentlicher Platz — die übrigen, die man hier angenommen, verdienen als auf Willkühr beruhend, nicht einmal einer Erwähnung — hier die erstere habe, erhellt aus dem Bauen. Denn dafs man das בָּנָה nicht etwa mit Hassencamp (üb. die 70 Wochen p. 64. ff.) in figürlicher Bedeutung nehmen dürfe, wiederherstellen, geht hinreichend aus der Beziehung auf das vorhergehende לִבְנוֹת hervor, was nur in eigentlicher Bedeutung genommen werden kann. Verwerflich ist auch die Erklärung von Coccejus *(lex.* 805.*)*: *aedificabitur quoad forum.* Denn obgleich diese Construktion nicht selten vorkommt, vgl. z. B. Jes. 1, 30. Jerem. 41, 5., Ewald p. 545., so ist doch hier zu ihrer Annahme kein Grund vorhanden, da das רְחוֹב gewöhnlich *femin.* ist, und gegen sie spricht das Gewaltsame der Ergänzung des nicht unmittelbar vorhergegangenen, Jerusalem, oder die Stadt. Das רְחוֹב steht im Singular und ohne Artikel, um den Gegenstand nach seinem weitesten Umfange zu bezeichnen.

Und fest beschlossen wirds, und in Enge der Zeiten.

Mit seltsamer Übereinstimmung im Irrthum ziehen die Ausll., mit Ausnahme von Hitzig, nach dem Vorgange der alten Übersss., welche offenbar nur herumrathend die Bedeutung aus der Zusammenstellung mit רְחוֹב zu bestimmen suchen, (LXX. καὶ ἀνοικοδομηθήσεται εἰς πλᾶτος καὶ μῆκος. Theodot. πλατεία καὶ τεῖχος. *Vulg. platea et muri)* das וְחָרוּץ zu dem vorhergehenden. Diejenigen unter den neueren Ausll., welche nicht, wie Jahn, der aus dem Contexte die

Bedeutung *platea angustior* entnimmt, dieser Willkühr folgen, vergleichen meist das Chald. חריץ, dem sie die Bedeutung Graben beilegen. Dagegen bemerkte aber schon Michaelis *suppl. p.* 951., dafs das חריץ nicht einmal die Bedeutung Graben, sondern die, Wasserleitung habe, und dafs Jerusalem wegen seiner Lage kaum der Gräben bedurfte. Ganz entscheidend aber ist, dafs die Gräben kein Objekt des Bauens seyn können, und dafs jedenfalls das Chaldäische nur dann zur Hülfe genommen werden könnte, wenn das חָרַץ im Hebr. gar nicht in einer irgend passenden Bedeutung vorkäme. An den Hebräischen Sprachgebrauch hielt sich Hassencamp, l. c. p. 66. ff., welcher dem חָרוּץ die Bedeutung, Gerichtsplatz zu vindiciren suchte, ohne Erfolg, da das Wort weder nach Form, noch nach Bedeutung diefs bezeichnen kann, und da auch das Bauen diese Auffassung zurückweist. Doch gebührt ihm das Verdienst, die Aufmerksamkeit auf den Hebr. Sprachgebrauch zurückgelenkt zu haben. Nach diesem kann das וְחָרוּץ nichts anders bedeuten, als: es ist abgeschnitten, fest beschlossen, und mufs daher von dem Vorhergehenden abgetrennt werden. Die Bedeutung der Wurzel חָרַץ ist trefflich entwickelt worden von Schultens zu Prov. 22, 5. Die Grundbedeutung ist die *praecidere*, *decidere;* davon abgeleitet, die der genauen präcisen Bestimmung und Entscheidung. In der letzteren kommt es z. B. vor 1 Regg. 20, 40.: so ist dein Urtheil, אַתָּה חָרַצְתָּה, *tu decidisti, secante velut acie.* Das *Part. Pass.* חָרוּץ hat die Bed. fest bestimmt Hiob 14, 5: אִם חֲרוּצִים יָמָיו, wenn seine, des Menschen, Tage abgeschnitten sind, und Jes. 10, 23. כִּלָּיוֹן חָרוּץ, Vollendung ist abgeschnitten, durch ein unwiderrufliches Urtheil bestimmt. Joel 4, 14. steht עֵמֶק הֶחָרוּץ zweimal als Versammlungsplatz der Völkermassen, wo der Tag des Herrn abgehalten werden soll, und die Vergleichung von v. 2. und 12., wo dieser selbe Ort als das Thal Josaphat, des Gerichtes des Herrn, bezeichnet wird, zeigt, dafs man nicht mit Credner: Thal des Dreschschlittens, sondern, wie

schon die LXX. (τῆς δίκης): Thal des Gerichtes, der *sententia praecisa* und *absoluta*, erklären mufs. Jeder Zweifel an der Anwendung dieses Sprachgebrauches an unserer Stelle wird dadurch beseitigt, dafs das חָרַץ in unserer Weissagung noch zweimal in der Bedeutung abschneiden, fest und unwiderruflich bestimmen vorkommt.

Das חָרוּץ und das בְּצוֹק הָעִתִּים beugt jedes einer Anfechtung vor, welche die frommen Israeliten beunruhigen konnte. Noch bot das sichtbar Erscheinende nur geringe Aussicht zur Rückkehr dar, viel weniger zur Wiederherstellung der Stadt in ihrem alten Umfange. Nachdem die Rückkehr würklich erfolgt, verflofs eine ganze Reihe von Jahren, in denen die Umstände gar keine Hoffnung zur Wiederherstellung der Stadt darboten, statt deren sich die Judäer mit einem offenen Flecken von verhältnifsmäfsig geringem Umfange begnügen mufsten. Was lag näher, als die Meinung, die Verheifsung des Herrn sey nur eine bedingte gewesen, sie sey durch die Sünden des Volkes unkräftig gemacht worden? Dieser Meinung beugt der Prophet durch das tröstende וְחָרוּץ vor. Eine andere Anfechtung mufste daraus entspringen, dafs doch auch, als diese Verheifsung schon in Erfüllung ging, die Umstände des Volkes nichts weniger als glänzend waren. Daraus konnten leicht Zweifel an Gottes Allmacht entstehen, wie wir sie z. B. in den Reden der Gottlosen bei Malcachi so grell hervortreten sehen. Dieser Anfechtung begegnend lieferte das וּבְצוֹק הָעִתִּים den Beweis, dafs die *angustia temporum* nicht ohne Gottes Wissen und Willen statt finde, dafs ihm nicht etwa ein Anderer einen Strich durch die Rechnung gemacht, sondern dafs er sie vorhergesehen und vorherbestimmt habe.

Nur eine Schwierigkeit drückt diese Erklärung, die, dafs nach ihr, wie es scheint, das: im Drucke der Zeiten, stehen mufs für: in kümmerlicher Zeit wird dieser Beschlufs ausgeführt werden. Diese sehr harte Breviloquenz, zu deren Annahme man genöthigt wird, so lange man das חָרוּץ auf einen schon jetzt

gefafsten Beschlufs Gottes bezieht, wird aber vermieden, sobald man annimmt, dafs der Beschlufs hier nur angekündigt wird, und gefafst erst mit dem Anfange seiner Ausführung zugleich. Diese sprachlich nothwendige Auffassung, wonach der Beschlufs selbst in die *angustia temporum* fällt, nicht: beschlossen ist's, sondern: beschlossen wird's, dient dann zugleich dazu, unsere Auffassung des מִן מֹצָא דָבָר zu bestätigen, was dem חָרוּץ genau entspricht.

Vers 26.

Und nach den 62 Wochen wird ausgerottet werden ein Gesalbter, und nicht ist ihm, und die Stadt und das Heiligthum wird verwüsten Volk eines Fürsten, des kommenden, und enden wird's in der Fluth, und bis zu Ende ist Krieg, Beschlufs der Ruinen.

Und nach den 62 Wochen wird ausgerottet werden ein Gesalbter.

Da das charakteristische Merkmal der 7 Wochen schon im Vorhergehenden angegeben worden, so geht der Prophet jetzt zur weiteren Erläuterung des den מָשִׁיחַ נָגִיד Betreffenden über, dessen Erscheinung er in v. 25. an das Ende der auf die 7 Wochen folgenden 62 Wochen gesetzt hatte.

Das נִכְרַת ohne weiteren Beisatz, wie es mit einem solchen z. B. in den gar nicht hieher gehörigen häufigen Redensarten נִכְרַת מֵעַמּוֹ, oder מֵעֶרֶת יִשְׂרָאֵל u. s. w. vorkommt, bezeichnet ohne Ausnahme eine gewaltsame Todesart. So steht es Sach. 13, 8. 9., dem גוע entgegen, als Bezeichnung des Todes durch das Schwert, während das letztere den durch Hunger und Pestilenz bedeutet, vgl. 1 Regg. 11, 6. So ist es der stehende Ausdruck für den Untergang der Gottlosen, vgl. z. B. Ps. 37, 9. Prov. 2, 22., welcher, um die Bewirkung durch eine übernatürliche Causalität recht zur Anschauung zu

bringen, stets als ein gewaltsamer und plötzlicher geschildert wird.

Das מָשִׁיחַ ist dem ganzen Charakter der Weissagung gemäfs absichtlich unbestimmt gelassen, ohne den auf die Identität mit dem מָשִׁיחַ נָגִיד hinweisenden Artikel. Diefs konnte um so eher geschehen, da der sorgfältige und uneingenommene Leser diese Bestimmung leicht aus dem Contexte entnehmen konnte. Da das מָשִׁיחַ durch sich selbst auf einen König Israels führte, da diese Bezeichnung durch den folgenden Gegensatz gegen einen Fürsten, den kommenden, noch mehr ins Licht gesetzt wurde, so mufste man schon deshalb an den Messias denken, weil die Weissagung keinen andern König Israels nach dem Exile kennt. Zu Ende der 69 Wochen sollte der מָשִׁיחַ נָגִיד erscheinen. An wen anders nun wohl, als an ihn, konnte gedacht werden, wenn hier in der weiteren Ausführung der gewaltsame Tod eines Gesalbten als nach Verlauf der 7 und der 62 Wochen bevorstehend angekündigt wird? Der Tod des Gesalbten wird in unserem Verse in eine ursachliche Verbindung mit der Verwüstung der Stadt und des Tempels gesetzt, ebenso wie v. 25. sein Erscheinen mit der Ertheilung aller der Segnungen, welche in v. 24. verheifsen worden. Wie sollte man nicht erkennen, dafs Fluch und Segen, so wie sie in denselben Zeitraum fallen, so auch demselben Urheber angehören, dafs der erstere die Folge der hier angekündigten gewaltsamen Tödtung desselben Gesalbten war, der die Fülle des Segens bringen sollte, und denen, die ihn aufnahmen, und sich durch ihn den Bund stärken liefsen, wirklich brachte? Und zwar um so mehr, da der gewaltsame Tod des Messias schon vor Daniel von Jesaias Cap. 53., wo sich v. 8. der ganz entsprechende Ausdruck findet: er ist ausgerissen worden aus dem Lande der Lebendigen, und nach ihm von Sacharjah 12, 10. geweissagt worden. Nach der Erfüllung wurde alle Ungewifsheit, da zu ihrer Hebung noch die Berechnung der Jahre zu Gebote stand, vollkommen in eine selbstverschuldete verwandelt.

Und nicht ist ihm.

Die verschiednen Auslegungen dieser Worte zerfallen in eine doppelte Classe, solche, bei denen man einen Sinn hineinzubringen sucht, ohne eine Ellipse anzunehmen, und solche, bei denen man sich zur Annahme einer Ellipse versteht. Handeln wir von den ersteren zuerst. Wir stellen ihnen insgesammt die Thesis entgegen: das אַיִן hat nie eine andere Bedeutung als die Nichtseyn, und es ist nicht, das אַיִן nur die letztere. Es ist daher durchaus unmöglich in die Worte ohne Annahme einer Ellipse einen erträglichen Sinn hineinzubringen. 1. Sehr verbreitet ist in der älteren Kirche die Erklärung: *et non sibi.* Vitringa l. c. p. 258.: „*Non adeo sui, quam aliorum causa, electorum nimirum et credentium, qui fructu mortis ipsius gavisuri sunt*". Sie ist noch zuletzt in Tholucks Litt. Anz. Jahrg. 1830 p. 274. vertheidigt worden. Sie ist aber schon aus dem einfachen Grunde verwerflich, weil das אַיִן nie, weder im früheren, noch im späteren Sprachgebrauche mit לֹא verwechselt wird, vielmehr sich immer so von ihm unterscheidet, dafs das לֹא bloſse Negation ist, das אַיִן das Seyn negirt. Diefs wird sich bei näherer Betrachtung aller Stellen, welche Gesenius in dem Lehrg. p. 830. und in dem *thes. s. v.* für diese Verwechselung des אַיִן mit לֹא anführt, sogleich ergeben. Exod. 3, 2. וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל darf man an eine Verwechselung des אַיִן und des לֹא schon wegen des *suff.* nicht denken. Denn wie könnte wohl eine bloſse Negation ein *suff.* haben? Das אֻכָּל ist nicht *Praeteritum*, sondern *Partic.* in *Pü.* mit fehlendem מ, was grade in dieser Conj. am häufigsten fehlt, vgl. Ewald p. 254. Jerem. 38, 5.: כִּי־אֵין הַמֶּלֶךְ יוּכַל אִתְּכֶם דָּבָר ist nicht zu erklären: denn nicht vermag der König gegen euch etwas, sondern vielmehr, den Accenten folgend, mit Kimchi, Coccej., Michaelis: *non est rex is, qui possit apud vos vel contra vos quidquam*, was einen viel stärkeren Sinn gibt, die Ohnmacht des Königes stärker hervorhebt, und auch durch die

Wortstellung: denn nicht ist der König derjenige, begünstigt wird, welche einen Gegensatz desjenigen, was ist, andeutet, gegen das, was der Natur der Sache nach seyn sollte. Hiob 35, 15. וְעַתָּה כִּי־אַיִן פָּקֹד אַפּוֹ ist nicht zu übers.: „*sed nunc cum non animadvertat ira ejus*", um so weniger, weil hier der *Stat. absol.* אַיִן steht, sondern vielmehr: und nun, weil nicht ist, straft sein Zorn, und er kehrt sich nicht an den Stolz sehr; weil nicht ist: kein geduldiges Harren auf ihn, wozu der Redende im vor. Verse ermahnt, was er als die Pflicht Hiobs dargestellt hatte. Coccej.: „*homo in examen venit, ut probetur ejus spes et patientia. Quando illa non exstat, invadit ira ejus, qua odit et amolitur peccatum, etiam in iis, quos salvos vult*". Ps. 135, 17. und 1 Sam. 21, 9. wird der schon in אַיִן enthaltene Begriff des Seyns durch das יֵשׁ noch stärker hervorgehoben, ganz analog der sonst gewöhnlichen Hebung des Verbalbegriffes dadurch, dafs der *Infin. absol.* desselben *Verbi* dem *tempori finito* vorgesetzt wird; אַף אַיִן־ יֵשׁ־רוּחַ בְּפִיהֶם, ist s. v. a. הָיוֹ לֹא תִהְיֶה u. s. w.: es ist gar kein Athem in ihrem Munde; וְאַיִן (vgl. über diese Form Ewald p. 408.) יֵשׁ־פֹּה תַּחַת־יָדְךָ חֲנִית, hast du denn durchaus keinen Speer. Zu diesem für sich allein entscheidenden sprachlichen Grunde kommt dann noch das Unpassende des Sinnes. Denn wer wird wohl zu seinem Besten ausgerottet? Ganz etwas anders wäre es, wenn das לוֹ bedeuten könnte: seinetwegen. Denn dann würde der selbst verschuldete und verdiente Tod dem um der Verschuldung Anderer willen übernommenen entgegengesetzt, und man könnte mit Recht Jes. 53. vergleichen, wo dieser Gedanke so sehr hervorgehoben wird. 2. Andere erklären: und nichts ist ihm. So Coccej.: *discipuli dispergentur — cinget eum coetus maleficorum*, Gousset: *omnia ei desunt*. Allein auch die Bed. nichts, so gangbar sie *in lexicis* und Commentaren ist, ist dem אַיִן und dem אַיִן nur angedichtet. Es negirt nicht die Quid-

dität, sondern das Seyn. Wer sich über den in allen Sprachen ausgeprägten Unterschied beider belehren will, wird in Aristoteles Metaphysik Befriedigung finden. Wir wollen auch hier die Stellen, welche zum Erweise jener erdichteten Bed. gewöhnlich angeführt werden, prüfend durchgehen. Jes. 41, 24. הֵן־אַתֶּם מֵאַיִן, nicht: ihr seyd weniger als nichts, sondern: ihr seyd weniger als Nichtseyn, als wenn ihr nicht wäret, 40, 17. כָּל־הַגּוֹיִם כְּאַיִן נֶגְדּוֹ, nicht: alle Völker sind wie Nichts, sondern: sie sind wie Nichtseyn, wie nichtexistirend vor ihm. Ps. 39, 6. חֶלְדִּי כְאַיִן נֶגְדֶּךָ, mein Leben ist wie Nichtseyn vor dir. Hagg. 2, 3. in Bezug auf den neuen, gegen den vorigen ganz winzigen Tempel: הֲלוֹא כָמֹהוּ כְּאַיִן בְּעֵינֵיכֶם. Weit richtiger, wie die neueren Ausll., schon Hieronymus: „*non talis est ista, quae cernitur, ut quodam modo non esse videatur?*" Ist er nicht, als wäre er nicht? Exod. 22, 2.: „Er solls erstatten (der Dieb das Gestohlne); אִם אֵין לוֹ, so wird er verkauft zum Ersatze des Gestohlenen". Hier ist das zu Ergänzende aus dem Contexte ganz klar. Wenn nicht ist ihm, dasjenige, woraus er erstatten kann. 2 Chron. 5, 10. אֵין בָּאָרוֹן רַק שְׁנֵי הַלּוּחוֹת. Das אֵין בָּאָרוֹן könnte hier allein stehend ebenso wenig heifsen: es war nichts in der Kiste, als das לֹא הָיָה. Die Ellipse, das etwas anderes, wird durch den Gegensatz suppeditirt. Grade so 2 Regg. 17, 18.: לֹא נִשְׁאַר רַק שֵׁבֶט יְהוּדָה לְבַדּוֹ. Mit demselben Rechte, wie aus der vorherg. St. für das אֵין, könnte man aus dieser für das לֹא die Bed. nichts erschliefsen. Ps. 19, 7. ist das אֵין נִסְתָּר offenbar nicht mit Gesenius zu erklären: es ist nichts verborgen; sondern es existirt nicht ein Verborgenes. Exod. 8, 6.: אֵין כַּיהוָה אֱלֹהֵינוּ erklärt Gesenius: *nihil est sicut Jehovah deus noster.* Allein, das bei dem: es ist nicht wie der Herr unser Gott, zu Ergänzende, wird hinreichend durch den Gegensatz bestimmt. Das nichts ist nicht einmal passend, da der Gott Israel speciell mit den Göttern der an-

deren Nationen verglichen werden soll, vgl. 9, 14. — Das אַיִן bedeutet demnach ebenso wenig je nichts, wie das יֵשׁ je etwas. Man begreift kaum, wie sich dieser Irrthum so allgemeine Geltung verschaffen konnte. Wem fiele es wohl ein, zu behaupten, das Arab. ليس bedeute zur Abwechselung auch wohl, es ist nichts? Wer würde sich mit der Bemerkung hervorwagen, wir Deutschen setzten nicht selten, seyn und nichtseyn f. etwas und nichts? 3. Andere, wie *L'Empereur ad Jacchiad. p.* 191., und neuerlich Sack, (Apol. p. 288.) und Hitzig, erklären: und keiner ist ihm. Allein dafs das אַיִן je bedeuten könne keiner ist, oder keiner, ist ein ebenso grofser Irrthum, wie der so eben bekämpfte. Das אַיִן dient zur Umschreibung des *nemo, nullus* nur dann, wenn die Person nachher genannt wird, z. B. es ist nicht ein aufschreckender, אֵין מַחֲרִיד. Daraus folgt gar nicht, dafs das אַיִן heifsen könne, es ist keiner. Das einer liegt ja hier in dem מַחֲרִיד. So alle Beispiele bei Gesenius. 1 Sam. 9, 4.: sie gingen durch das Land Schaalim וְאַיִן und nicht seyn, nicht etwa keiner war. Das Subject, die Eselinnen, wird durch eine Breviloquenz ausgelassen, grade so, wie in dem vorhergehenden und folgenden דְּלֹא מְצָאוּ das Object. Diefs geht aber natürlich nur dann an, wenn wie dort, das Subject oder das Object schon vorher bezeichnet worden — was sie nicht fanden, konnte nichts anders seyn, als was der Verf. im Vorhergehenden als Gegenstand ihres Suchens bezeichnet hatte, die Eselinnen, — und leidet daher auf unsere Stelle gar keine Anwendung. Hätte der Prophet den bei dieser Erklärung angenommenen Sinn ausdrücken wollen, so würde er nach אַיִן das אֶחָד gesetzt haben, grade wie 10, 21. וְאַיִן אֶחָד מִתְחַזֵּק עִמִּי. 4. Ch. B. Michaelis und Sostmann erklären: *non erit sibi, non amplius inter viventes reperietur.* Allein das אַיִן schliefst nie die Person ein; es heifst nicht: er ist nicht, sondern: es ist nicht. Sollte dieser Sinn zulässig seyn, so müfste statt אַיִן nothwen-

dig, wie an den Stellen, welche als parallel angeführt werden, wie Gen. 5, 24., אֵינֶנּוּ stehen. Dazu kommt noch, dafs der die Beziehung einer Handlung oder eines Leidens auf das Subject anzeigende Pronominaldativ nur da passend ist, wo die Rede einen vorwiegend subjectiven Charakter hat, vgl. z. B. Ez. 37, 11., nicht aber hier, wo alles in starrer Objectivität hingestellt wird.

Es steht also fest, dafs unsre Worte nicht in sich abgeschlossen sind, und dafs sie nothwendig einer Ergänzung bedürfen. Diefs sahen auch alle alten Übersetzer ohne Ausnahme ein. Bei keinem findet sich eine von den vier angeführten falschen Auffassungen des אֵין. Sie unterscheiden sich nur darin von einander, dafs sie entweder wie Aquila: ἐξολοθρευθήσεται ἠλειμμένος καὶ οὐκ ἔστιν αὐτῷ, und Symm. ἐκκοπήσεται Χριστὸς καὶ οὐχ ὑπάρξει αὐτῷ und der Syrer die Unbestimmtheit des Grundtextes nachahmen, oder, wie die LXX. und die Vulg., das zu Ergänzende in die Übersetzung aufnehmen.

Es versteht sich nun aber von selbst, dafs das zu Ergänzende nur aus dem unmittelbar Vorhergehenden entnommen werden darf, und dafs alle Auslegungen, welche diefs nicht thun, als der reinen Willkühr angehörig, gar nicht zur Concurrenz zugelassen werden können. Am weitesten hat sich in dieser Beziehung Bertholdt verirrt, durch seine Erklärung: er wird keinen Nachfolger haben aus seinem Geschlechte. Zu beklagen wäre wahrlich das Loos derer, welche sich mit der Auslegung von Schriften beschäftigten, die solche Willkührlichkeiten enthielten. Ihr Geschäft würde ein blofses Herumrathen seyn, was nie gewifs werden könnte, ob es das Richtige getroffen. Erträglicher ist noch die Erklärung zahlreicher Ausll.: es ist ihm kein Helfer, weil das nach ihr zu Ergänzende viel weiteren Umfanges, und daher von dem Rathenden leichter zu treffen ist. Und aus anderem Grunde die Erklärung mehrerer nach dem Vorgange der LXX.: *judicium non erit ei, i. e. crimen quod judicium promeruit,* weil doch ein Schatten

und eine Ahndung des Ergänzten in dem ausgerottet werden liegt, was nicht selten als Bezeichnung der Strafe der Missethäter vorkommt.

Suchen wir das Fehlende aus dem Vorhergehenden zu ergänzen, so kann dieſs nichts anderes seyn, als dasjenige, was der Gesalbte als solcher hat. So wie das: „er wird ausgerottet werden" die Vernichtung seiner persönlichen Existenz, so muſs das: „und nicht ist ihm" die Vernichtung seines Besitzthumes, und zwar nicht etwa eines zufälligen, sondern desjenigen, was sein wesentliches Merkmal bildet, bezeichnen. Was dieſs bei einem Gesalbten, einem Fürsten sey, kann schon an und für sich nicht zweifelhaft seyn, und erhellt zudem deutlich genug aus Ez. 21, 32.: עַד בֹּא אֲשֶׁר לוֹ הַמִּשְׁפָּט וּנְתַתִּיו „bis der kommt, welchem das Gericht (die Herrschaft) ist, und ihm gebe ich sie". Als das Characteristische des Messias, als Königs, wird hier das bezeichnet, daſs ihm die Herrschaft ist. 1 Sam. 10, 1. sagt Samuel zu Saul: „der Herr hat dich gesalbt über sein Erbtheil zum Fürsten". Das characteristische Merkmal eines Gesalbten war also das, Fürst über Gottes Erbtheil, über Israel zu seyn. Dieses Merkmal schwand, die Herrschaft des Gesalbten über sein Volk wurde zerstöhrt, als er durch die Schuld des letzteren gewaltsam getödtet worden. Dem Sinne nach vollkommen richtig übersetzt also schon die Vulgata: „*et non erit ejus populus, qui eum negaturus est*". Und Jahn irrte nur darin, daſs er, was natürlich nicht angeht, das עַם, Volk, gradezu ergänzen will. Die Richtigkeit der gegebenen Erklärung wird durch das Folgende auffallend bestätigt. Der negativen Folge der Ausrottung des Messias, dem Aufhören seiner Herrschaft über das Bundesvolk, schlieſst sich vortrefflich an die positive, die Verwüstung von Stadt und Heiligthum durch Volk eines Fürsten, des kommenden, grade so wie bei Sacharjah Cap. 11., nachdem der Messias, durch die Widerspenstigkeit des Volkes an der Führung seines Hirtenamtes gehindert dasselbe aufgegeben, und seine Hirtenstäbe zerbrochen hat,

die arme Heerde nun rettungslos allem Elende preisgegeben, und das ganze Land von Feinden überfluthet wird, die bisher nur durch die unsichtbare Kraft des guten Hirten und Königs zurückgehalten worden.

Und die Stadt und das Heiligthum wird verwüsten Volk eines Fürsten, des kommenden.

Mehrere Ausleger, wie J. D. Michaelis und Jahn, haben angenommen, dafs unter נָגִיד hier derselbe zu verstehen sey, welcher früher מָשִׁיחַ נָגִיד und מָשִׁיחַ genannt worden, mit Berufung darauf, dafs die Zerstöhrung Jerusalems im N. T. gewöhnlich Christo beigelegt werde. Allein dafs diese Annahme unstatthaft ist, dafs durch נָגִיד vielmehr ein heidnischer Fürst, wie der Erfolg zeigte, ein Römischer, und durch das „Volk", nicht etwa, wie gewöhnlich übersetzt wird: das Volk, sein Heer bezeichnet wird, erhellt aus folgenden Gründen. 1. Schon das blofse נָגִיד, während der Messias durch מָשִׁיחַ נָגִיד und durch מָשִׁיחַ bezeichnet worden, führt auf einen Gegensatz, und läfst nur an einen nichttheokratischen Regenten denken. 2. Dieser Gegensatz wird aber so deutlich, wie nur immer möglich, durch das dem נָגִיד hinzugefügte הַבָּא ausgedrückt, was grade so dazu dient, diesen נָגִיד näher zu bezeichnen ,als einen von aufsen her Kommenden, nichttheokratischen Regenten, wie das מָשִׁיחַ zur näheren Bezeichnung des früheren. Diese Bestimmung des הַבָּא, eine nähere Bestimmung und einen Gegensatz auszudrücken, wird schon durch sein grammatisches Verhältnifs zu dem נָגִיד dargethan, so wie auch bei dem Messias schon die grammatische Verbindung der beiden *Nomina* מָשִׁיחַ und נָגִיד, das Voranstellen des ersteren, was nachher allein gebraucht wird, die Absicht, eine nähere Bestimmung und einen Gegensatz auszudrücken, deutlich ausdrückt. Man darf nämlich das נָגִיד הַבָּא nicht, wie es gewöhnlich geschieht, übersetzen: eines kommenden Fürsten; das Richtige ist vielmehr: eines Fürsten, des kommenden. Das הָבָא als *Adject.*

mit נָגִיד zu verbinden, verbietet der Artikel. So wie die Regel, dafs ein durch den Artikel bestimmtes *Nomen* kein unbestimmtes *Adjectivum* bei sich haben kann, ganz ohne alle Ausnahme ist, so auch die, dafs kein unbestimmtes *Nomen* mit einem bestimmten *Adjectivo* verbunden seyn darf. Zwar behauptet selbst Ewald p. 626., dafs eine solche Unregelmäfsigkeit sich zuweilen in späteren Büchern finde; allein die dafür angeführten Beispiele gehören alle in dieselbe Classe, welche er in der wahrscheinlich später hinzugefügten Note als eine von dieser verschiedne bezeichnet, „wenn das *Substantivum* wirklich unbestimmt ist, das *Adject.* aber bestimmt eine Classe hervorhebt, Ps. 104, 18., Berge, die hohen. Das *Adject.* hat dann den Sinn: welcher ist". Dieſs springt so sehr in die Augen, (wer sähe z. B. nicht, dafs Sach. 4, 7. das הַר הַגָּדוֹל nicht zu übersetzen ist: der grofse Berg, sondern: Berg, du grofser, was weit nachdrücklicher ist, als das erstere?), dafs es keines weiteren Erweises bedarf. Das: ein Fürst, der kommende, weist demnach hin auf einen andern Fürsten, der bisher schon da gewesen ist, auf einen einheimischen König, als welcher im Vorhergehenden der Messias genannt worden war. Das בּוֹא ist bei Daniel der stehende, namentlich in Cap. 11. (vgl. z. B. v. 13. 16. 21. 40. 41.) beständig wiederkehrende Ausdruck für das Ziehen aus dem Mutterlande in ein fremdes überhaupt, und speciell für die Züge erobernder Könige in fremde Länder.

Mehrere Ausleger ziehen das הַבָּא nicht zu נָגִיד, sondern zu עַם, Volk eines Fürsten, das kommende. Diese Erklärung wird aber dadurch zurückgewiesen, dafs das הַבָּא die deutliche Bestimmung hat, die Person eines gewissen Fürsten von der eines andern zu unterscheiden. Bei dem Volke würde eine solche Unterscheidung, deren Beabsichtigung aus dem Artikel in הַבָּא hervorgeht, ganz unstatthaft seyn, da ja in der ganzen Weissagung von einem einheimischen Kriegesheere — das Fehlen des Artikels zeigt, dafs das עַם die Bedeutung

Leute, nach dem Zusammenhange, Kriegsvolk hat — gar nicht die Rede ist.

Und enden wird's in der Fluth.

Es fragt sich, worauf das *suff.* in קִצּוֹ zu beziehen sey. Mehrere neuere Ausleger meinen, auf den heidnischen Fürsten. Allein diese Annahme ist nach ihren beiden Modificationen verwerflich. Die eine: *devastatio, quam populus ille venturus exercebit, tanta erit, quanta devastatio, quam inundatio efficit, i. e. maxima,* hat das gegen sich, dafs das קִצּוֹ überhaupt nicht activisch aufgefafst werden kann, und namentlich bei Daniel nur passivisch vorkommt, das Ende, was Jemand erleidet, vgl. 11, 45. Die andere, wonach hier das Ende des Fürsten selbst angekündigt werden soll, hat den ganzen Context gegen sich, da im Folgenden die Schilderung der Verwüstungen fortgesetzt wird, welche von diesem selben Fürsten, dessen Untergang hier angekündigt werden soll, ausgehen, da das folgende קֵץ, was auf das קִצּוֹ in deutlicher Beziehung steht, sich auf das Bundesvolk und auf das heilige Land bezieht, von einem Untergange des Eroberers aber sich im Folgenden auch nicht die geringste Spur findet, so dafs auf ihn bezogen, die Worte wie in den Text hineingeregnet seyn würden.

Bei weitem die meisten Ausleger stimmen darin überein, dafs das *suff.* sich auf dasjenige beziehen mufs, dessen Verheerung und gänzliche Verwüstung im Vorhergehenden und Folgenden verkündet wird. Auch diese weichen aber in der grammatischen Auffassung von einander ab. Mehrere, wie Geier, beziehen das *suff.* auf Stadt und Tempel, wo man aber vielmehr den Plural erwarten sollte. Andere, wie Sostmann, blos auf den Tempel, wo man aber nicht absieht, warum nur dieser allein hervorgehoben wird, da im Vorhergehenden und im unmittelbar Folgenden von Stadt und Tempel zugleich die Rede ist. Das Richtige sahen schon Vitringa und Ch. B. Michaelis: *et finis ejus rei, quod nempe urbem ac templum populus ducis*

venturi sit vastaturus. Beispiele einer ähnlichen Beziehung des *suff.* — nicht weniger wie des *Pron. scp.* vgl. z. B. das הוּא in Bezug auf einen ganzen vorhergehenden Satz Sach. 11, 11., Jerem. 32, 6 — 8. — nicht auf ein bestimmtes vorhergehendes *Nomen*, sondern auf die Sache selbst, sind nicht selten, z. B. Ez. 18, 26.: wenn der Gerechte zurückkehrt von seiner Gerechtigkeit und thut Unrecht, und stirbt עֲלֵיהֶם, deshalb, nämlich weil er die Gerechtigkeit verlassen, und Ungerechtigkeit begangen hat. Jes. 64, 4.: Siehe, du hast gezürnt und da sind wir sündig geworden; בָּהֶם עוֹלָם, in ihnen, der Sünde und dem Zorne, sind wir nun schon eine Ewigkeit. Prov. 14, 13.: אַחֲרִיתָהּ *finis ejus rei*, nämlich wenn jemand lacht. In dem, auf Veranlassung der ausschliefslichen Beziehung auf das Osterfest, von den neueren Auslegern so sehr misverstandenen Ps. 81. heifst es v. 26.: zum Zeugnifs in Israel hat er es, das im Vorherg. empfohlene lobende und dankende Begehen seiner Feste gesetzt, שָׂמוֹ, vgl. andere Beispiele, wie Exod. 10, 11., Jos. 2, 4. bei Ewald p. 645.

Das ב in בַּשֶּׁטֶף nehmen Mehrere als das sogenannnte *Beth essentiae:* sein Ende wird Überfluthung seyn. Stände בְּשֶׁטֶף, so liefse sich diese Erklärung dem Wesen nach wohl rechtfertigen, wenn gleich das sogenannte *Beth essentiae* in der Art, wie es gewöhnlich aufgefafst wird, eine blofse Erfindung der Grammatiker ist. Das בְּ steht nicht selten, wenn das Verhältnifs des Besonderen zum Allgemeinen angezeigt werden soll, in dem es sich wie der Theil in seinem Ganzen befindet. So z. B. Ps. 39, 7.: „Nur im Bilde, בְּצֶלֶם, wandelt der Mensch". Der Wandel des Menschen gehört zu der allgemeinen Categorie des Bildes. Ps. 42, 11.: „In einem Morde, בְּרֶצַח, in meinen Gebeinen schmähen mich meine Feinde". Das *Genus* für die *Species* das Schmähen, ist der Mord in den Gebeinen, der Mord, welcher bis auf die innersten Gebeine durchdringt. Ps. 78, 55.: „Er liefs sie fallen בְּחֶבֶל als Erbtheil". So würde das קְצוֹ בְּשֶׁטֶף heifsen:

das Ende der Verwüstung gehört in die allgemeine Categorie der Überfluthung. Michaelis: „*vastatio illa circa extrema instar diluvii erit, ita ut ruinis omnia obruat, quemadmodum inundatio longe lateque grassans, quidquid ei obviam erit, populatur ac sternit*". Allein diese ganze Auffassung wird durch den von den Auslegern sonderbarer Weise gar nicht beachteten Artikel in בַּשֶּׁטֶף ganz zurückgewiesen. Dieser zeigt, dafs von einer einzelnen bestimmten Fluth die Rede ist, und zwar einer solchen, die im Vorhergehenden schon erwähnt worden. Die Fluth kann demnach nur bildliche Bezeichnung der das Land überfluthenden *expeditio bellica* seyn, von der unmittelbar vorher die Rede gewesen, und der Sinn nur der: die Verwüstung von Stadt und Tempel wird nicht etwa nur eine partielle oder eine vorübergehende seyn, sondern sie wird bei dieser selben, einer grofsen Wasserfluth vergleichbaren, Expedition ihr Ende erreichen. Bestätigung erhält diese Erklärung aus dem sonstigen Sprachgebrauche des Daniel, in dem die Fluth als Bezeichnung kriegerischer Expeditionen vorkommt. So 11, 12.: „Und die Arme der Überschwemmung, הַשֶּׁטֶף, die Ägyptischen Heere, die früher anderen so vielen Schaden gebracht hatten, werden überschwemmt werden von ihm aus und zerbrochen". V. 26.: וְחִילוֹ יִשְׁטוֹף, sein, des Antiochus Heer, wird überfluthen; vgl. v. 40., Nah. 1, 8 Jerem. 47, 2.

Jetzt zeigt es sich noch mehr, wie unzulässig die Beziehung unserer Worte auf den heidnischen Fürsten, und speciell, wie die neueren Ausleger annehmen, auf den Antiochus Epiphanes ist. Denn fand dieser etwa bei derselben Expedition, bei der er Stadt und Tempel verwüstete, sein Ende? Wie unwiderleglich dieser Grund ist, geht daraus hervor, dafs selbst Ausleger, welche auf Schärfe der grammatischen Auslegung ihr besonderes Augenmerk gerichtet haben, und bei denen man daher ein blofses Übersehen kaum annehmen kann, wie Hitzig, sich genöthigt sahen, den Artikel ganz zu ignoriren.

Er bemerkt l. c. p. 150.: „Ein Ende fand er (Ant. Epiph.) auf einem Feldzuge beim Heere, wofür bildlich שֶׁטֶף gesagt wird". Es findet vielmehr hier ein deutlicher Gegensatz statt gegen die Bedrängung durch Antiochus Epiphanes. Von dieser weissagt der Prophet nie, ohne zugleich ihr Ende zu verkündigen. Cap. 11, 36. heifst es von ihm: „und er ist glücklich bis der Zorn vollendet ist". Diese Bedrängung dagegen ist nicht עַד־עֵת (11, 25); sie erreicht ihr Ende erst mit dem Ende ihres Gegenstandes. Dieſs wird hier ausdrücklich gesagt, und erhellt auch daraus, daſs die Weissagung mit der Drohung des gänzlichen Unterganges von Stadt und Tempel schliefst, eine bloſse partielle Verwüstung schon durch den Ausdruck selbst ausschliefsend, und von einer Wiederherstellung nicht die geringste Andeutung enthaltend.

Und bis zu Ende ist Krieg, Beschluſs der Ruinen.

Die Ausleger verbinden meist diese Worte zu einem Satze: und bis zu Ende des Krieges ist Beschluſs der Wüsten. Wir ziehen aber die in der Übersetzung ausgedrückte Auffassung vor, weil die deutliche Beziehung des קֵץ auf das vorhergehende קִצּוֹ eher an das Ende der ganzen Sache denken läfst, weil das מִלְחָמָה keinen Artikel hat, wie es ihn doch haben müfste, wenn von dem bestimmten, im Vorhergehenden erwähnten Kriege die Rede wäre, grade so wie das שֶׁטֶף, weil es die bestimmte, im Vorigen angekündigte Fluth bezeichnet, und dann auch, weil das *decretum ruinarum* in dem Ende des Krieges nicht sowohl seinen *terminus ad quem*, als seinen *terminus a quo* hatte, eine Schwierigkeit, der diese Ausleger nur durch die unzulässige Erklärung des שֹׁמְמוֹת durch Verwüstungen entgehen. Der Sinn ist: der Krieg und der Beschluſs der Wüsten werde erst mit dem Ende des Objectes sein Ende nehmen. Es handle sich hier nicht etwa um eine vorübergehende feindliche Bedrängung, wie sie z. B. zur Zeit des Antiochus Epiphanes statt fand, sondern um eine

solche, die der Stadt und dem Tempel den gänzlichen Untergang bringen werde.

Das נֶחֱרֶצֶת kann der Form nach *Stat. absol.* seyn, wie נִכְחֶדֶת Sach. 11, 9:, vgl. Ewald p. 346. Allein da es sonst immer, wo es im *Stat. absol.* steht, die Form נֶחֱרָצָה hat, vgl. Jes. 10, 23., 28, 22., da diese Form nicht nur C. 11, 36., sondern auch in unserer Weissagung selbst v. 27. vorkommt, da dieſs *Participium* in Niphal immer die Geltung eines Substantives hat, die abgeschnittene, Sentenz nämlich, *sententia peremtoria*, wahrscheinlich eine aus der gerichtlichen Sprache entnommene Bezeichnung eines feststehenden, unwiderruflichen Endurtheils, (vgl. zu v. 27.), so faſst man es am besten mit dem Syrer, Geier, Hassenkamp, Hitzig, als *Stat. constr.*

Das שֹׁמֵמוֹת kann schon seiner Ableitung nach als *Part.* von dem *Verbo intransit.* שָׁמַם (vgl. dar. zu v. 27.) nichts anderes bedeuten als: *loca vastata, ruinae*, unmöglich Verwüstungen, *sensu activo*. Dieſs bestätigt sich auch aus dem Sprachgebrauche. Es kommt also in unserem Capitel selbst v. 18. vor: siehe unser Verwüstetes, שֹׁמְמֹתֵינוּ. Bei Ez. 36, 4. wird es als *Adject.* mit חֳרָבוֹת verbunden, und bei Jes. 61, 4. steht es zweimal mit ihm im Parallelismus. Nie nimmt es auch nur scheinbar die Natur eines *Abstracti* an. Der Beschluſs der Ruinen ist der Beschluſs, dem die Ruinen in sofern angehören, als sie durch ihn hervorgerufen werden.

Merkwürdig ist die Beziehung, in welcher diese letzten Worte auf den Schluſs von v. 25. stehen, eine Beziehung, welche durch den Gebrauch des *Verbi* חָרַץ an beiden Stellen angedeutet wird. Durch Gottes unwiderruflichen Beschluſs wird die nun in Trümmern liegende Stadt wieder aufgebaut, durch einen ebenso unwiderruflichen Beschluſs wird sie dereinst wieder in Trümmern versinken.

Vers 27.

Und es wird den Bund stärken den Vielen Eine Woche, und die Hälfte der Woche wird aufheben Opfer und Speisopfer, und über die Gräuelspitze kommt der Verwüster, und zwar, bis Vollendetes und Abgeschnittenes triefen wird über den Verwüsteten.

Und es wird den Bund stärken den Vielen Eine Woche.

Mehrere Ausleger nehmen als das Subject zu וְהִגְבִּיר den Messias, andere den heidnischen Fürsten an. Beides gleich unstatthaft, da die Erwähnung beider nicht unmittelbar vorhergegangen. Das Subject ist vielmehr die Woche, Theodotion: καὶ δυναμώσει διαθήκην πολλοῖς ἑβδομὰς μία, und es findet hier die so häufige Darstellung statt, wonach dem Orte oder der Zeit dasjenige als Handlung beigelegt wird, was in ihnen geschieht, vgl. in Bezug auf den ersteren z. B. Ps. 65, 4.: „die Hügel jubeln, die Thäler frohlocken". In Bezug auf die letztere Mal. 3, 19.: „es verbrennt sie der folgende Tag". Hiob 3, 3.: „Die Nacht welche sprach: es ist empfangen ein Mann". V. 10., wo die Nacht, verflucht wird, dafs sie nicht die Thüren des Leibes verschlossen. 30, 17.: „Die Nacht durchbohrt meine Gebeine". Reiche Beispiele aus Arabischen Schriftstellern, bei Schultens p. 41.; aus anderen Sprachen, bei Gronov, *observv.* 1, 1. Cap. 2.

Einige Ausleger, zuletzt Scholl l. c. p. 20. 24., behaupten, die Eine Woche sey mit den vorhergehenden 69 nicht also zu verbinden, als ob sie unmittelbar an sie angrenze, es sey nur von einer *hebdomas quaepiam* die Rede, welche nicht gar zu weit von den übrigen 69 entfernt sey. Diese eine Woche sey die, an deren Ende die Zerstöhrung von Jerusalem falle. Allein man sieht dieser Annahme gleich an, dafs sie nicht aus unbefangener Erforschung des Textes, sondern aus irgend

einer durch die Vergleichung der Weissagung und Erfüllung erzeugten Verlegenheit hervorgegangen ist. Schon Vitringa, von dem an überhaupt die Auslegung unserer Weissagung, nachdem sie in ihm einen nicht geringen Höhepunkt erreicht hatte, im Ganzen genommen nur abwärts gegangen ist, stellt in der *hypotyposis historiae et chronol. sacrae*, einem noch immer sich in seinem vollen Werthe behauptenden Leitfaden, unter den leitenden Grundsätzen für die Auslegung unserer Weissagung auch den auf (p. 104.): „*Tempus illud LXX. hebdomadarum, s.* 490 *annorum, praenuntiari tanquam quod continua et non interrupta serie decursurum esset ab initio usque ad terminum sive complementum suum, tam respectu totius hujus temporis LXX hebdomadarum, quam respectu partium, in quas hae hebd. dividuntur, hebd.* 7, 62 *et unius hebdomadae*". Was kann wohl klarer sey, als dieser Satz? Genau 70 Wochen sollen im Ganzen verfliefsen; wie kann man nun ohne die gränzenloseste Willkühr ein nicht unbedeutendes *tempus intermedium* zwischen den 69 und der einen annehmen, welche doch offenbar zusammen diese 70 bilden? Wie kann, wer sich solche Willkühr erlaubt, auf den chronologischen Nachweis der Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung noch ferner Gewicht legen? Wer sich Freiheit nimmt, mufs sie auch geben, und kann keinen Einspruch thun, wenn ein Anderer z. B. zwischen die 7 und die 62 ein Dutzend Schaltwochen einschieben wollte. Was aber noch speciell diese Annahme zurückweist, ist, dafs sie das characteristische Merkmal dieser letzten Woche, die Bundstärkung, in der von ihr angenommenen nicht nachzuweisen vermag. Denn wo wären wohl in der Zeit des Römischen Krieges die mächtigen Erweisungen der Gnade, welche für das Volk des Herrn so bundstärkend gewesen, dafs es schicklich war, die in die wirkliche 70ste Woche fallenden, mit dieser selbst mit Stillschweigen übergehend, nur sie hervorzuheben? Gerne würde man sich von diesem Grunde dadurch befreien, dafs man die

Eine Woche, welcher die Bundstärkung angehört, die wirkliche 70ste seyn liefse, und nur die folgende halbe Woche als aufserhalb des Cyclus der 70 liegend, und die Zeit des Jüdischen Krieges umfassend, nähme. Aber hier tritt ein fatales Hindernifs ein, der Artikel in הַשָּׁבוּעַ, welcher nicht erlaubt, an die Hälfte einer Woche überhaupt, sondern nur an die Hälfte der bestimmten, so eben genannten Woche zu denken.

Was diese falsche Auffassung veranlafst hat, ist die Meinung, die Zerstöhrung Jerusalems durch die Römer müsse nothwendig in den Kreis der chronologischen Bestimmungen unserer Weissagung gezogen werden, eine Meinung, welche schon den scharfsinnigen Scaliger zu den gezwungensten Annahmen verleitete, während Vitringa l. c. den gesunden Canon aufstellt: „*Terminari has hebdomadas in triennio illo, quod mortem Jesu Christi proxime excepit, quae nimirum Jesu Christi mors incidere debuit in medium hebdomadae ultimae, post* 7 *et* 62 *hebd. jam elapsas*". Dafs jene Meinung alles Grundes entbehrt, werden wir bei der Erklärung des: „die Hälfte der Woche wird aufheben Opfer und Speisopfer" sehen.

Dafs das הִגְבִּיר die Bedeutung stark machen, stärken, hat, und dafs man ihm nicht mit Bertholdt p. 666. eine andere andichten dürfe, erhellt aus der Ableitung, dem Gebrauche des Piel, z. B. Sach. 10, 6. 12., und des Hiph. an der einzigen Stelle, wo es aufserdem vorkommt, Ps. 12, 6. לִלְשֹׁנֵנוּ נַגְבִּיר, unsern Zungen wollen wir Stärke verleihen, wir wollen sie so bewaffnen mit Lügen und Verläumdungen, dafs Niemand im Stande seyn wird, uns zu widerstehen. Diese Erklärung ist die einzige sprachgemäfse, und pafst vollkommen in den Parallelismus. Das הִגְבִּיר hat also auch dort die Bedeutung *corroboravit,* nur mit einer gewissen Modification, welche die Construction mit לְ veranlafst hat. Dieselbe Modification findet sich in Hiph. so häufig, dafs es scheint, sie konnte bei allen *Verbis* angewandt werden. So z. B. הִצְרִיק mit dem

Acc. gerecht machen, mit ל Gerechtigkeit ertheilen, הוֹדָה mit dem *Accus.* preisen, mit לְ Preis ertheilen u. s. w.

Das Fehlen des Artikels in בְּרִית zeigt, dafs das חִזֵּק בְּרִית unserm Bundstärken entspricht, und dafs man nicht mit mehreren Auslegern das בְּרִית als bestimmte Bezeichnung des schon früher bestehenden Bundes, הַבְּרִית, nehmen darf, welcher durch die Gnadenerweisungen des Messias befestigt und verherrlicht werden soll, dafs vielmehr darüber, ob der Bund ein schon früher bestehender, oder ein ganz neuer ist, hier gar nichts ausgesagt wird. (vgl. z. B. Hassenkamp p. 81.). Das Unbestimmte liegt freilich nur im Ausdrucke. Der Sache nach steht das Bundstärken, weit nachdrücklicher, als das הֵקִים בְּרִית, im Gegensatze gegen die Qualität des bisherigen Bundes, der, weil nicht durch so herrliche Erweisungen der göttlichen Gnade befestigt, wie sie jetzt eintreten, im Verhältnifs zu dem jetzt zu schliefsenden, auf der Vergebung der Sünden, der Ertheilung der ewigen Gerechtigkeit und der Salbung eines Allerheiligsten beruhenden, als ein schwacher betrachtet werden mufs. Übrigens kommt das בְּרִית in dem ganzen Buche nur von dem Bunde Gottes mit Israel vor, was allein schon hinreicht, die aus so vielen Gründen verwerfliche Erklärung Bertholdts von einem Bündnisse, welches Antiochus Epiphanes mit abtrünnigen Mitgliedern des Bundesvolkes geschlossen, zurückzuweisen.

Der Artikel in לָרַבִּים darf nicht, wie es von den Auslegern durchgängig geschieht, übersehen werden. Er zeigt, dafs nicht von Vielen im Allgemeinen, sondern von bestimmten Vielen, von solchen, die als Bestimmte in der Gattung aus den Umständen der Rede dem Hörer deutlich sind, die Rede ist, vgl. Ewald p. 567. Eine solche Bestimmung kann nun aber durchaus nur aus v. 24. entnommen werden. Die Ertheilung aller der Güter, welche der Prophet dort verheifsen, fafst er hier zusammen in dem einen inhaltsschweren Ausdruck: „Bundstärken", und dafs er dieses thut, deutet er dadurch an,

dafs er diejenigen, welche er als das Object der Bundstärkung bezeichnet, als solche darstellt, welche nicht etwa hier zuerst auftreten, sondern schon aus dem Vorhergehenden bekannt sind, schon das Object der früheren Gnadenverheifsungen waren.

Dafs hier, wie Cap. 24., nur von demjenigen die Rede ist, was der Messias den Gläubigen aus den Juden gewähren soll, erklärt sich leicht aus der Veranlassung der Weissagung. Daniel wurde durch die Besorgnifs, dafs der Herr Israel um seiner Sünde willen ganz verstofsen werde, zur Fürbitte angetrieben. Was war daher natürlicher, als dafs die göttliche Antwort nur dasjenige in sich fafste, was geeignet war, diese Besorgnifs zu zerstreuen?

Wir theilen noch die treffliche Umschreibung mit, welche Vitringa, *obss. T. II. p.* 258., von unseren Worten gibt: „*habebit tamen deus interea rationem electorum, bene multorum, κατ' ἐκλογὴν χάριτος servandorum, quibus a Christo et apostolis ejus foedus divinae gratiae exponetur, illustribus tam miraculis, quam donis spir. sancti inter illos confirmandum et obsignandum, per 7 potissimum annos, ducendos a tempore, quo dominus munus suum publicum inter Judaeos auspicatus fuerit*".

Und die Hälfte der Woche wird aufheben Opfer und Speisopfer.

Dafs die Bundstärkung durch die ganze Woche hindurch geht, in deren Mitte die Aufhebung des Opfercultus erfolgt, zeigt, dafs dieselbe für die Gläubigen kein betrübendes, sondern ein erfreuliches Ereignifs seyn mufs; dafs sie mit der unmittelbar darauf angekündigten Zerstöhrung des Tempels in Verbindung steht, beweist, dafs sie in Bezug auf den ungläubigen Theil des Volkes als Strafgericht zu betrachten ist. Sehen wir uns nun um, durch welches Ereignifs diese Aufhebung des Opfercultus bewirkt werden sollte, so zeigt sich uns als solches der Tod des Messias. Dafs das: „nach den 62 Wochen" (vom

Ausgange des Wortes an gerechnet, nach 69) v. 26., nicht so verstanden werden dürfe, als ob der Messias gleich zu Anfang der 70sten Woche ausgerottet werden solle, geht schon daraus hervor, dafs sonst der *terminus* seines Auftretens, (vgl. v. 25. „vom Ausgange des Wortes — bis auf den Messias sind 69 Wochen"), und der *terminus* seines Todes zusammen fallen würde, und dafs man nicht über die Mitte der 70sten Woche, in welche die Aufhebung des Opfercultus versetzt wird, hinausgehen dürfe, liegt in dem „nach 69 Wochen" selbst.

In wiefern wurde aber durch den Tod Christi der Opfercultus aufgehoben? Diese Frage ist, insofern die Aufhebung als Wohlthat zu betrachten ist, leicht zu beantworten. Der Levitische Cultus, als das Schwache und Unnütze (Hebr. 7, 18.) wurde aufgehoben, als durch Christi Tod die wahre Sündenvergebung erworben, die ewige Gerechtigkeit herbeigebracht, und statt des alten steinernen Tempels ein neues geistiges Allerheiligstes gesalbt worden war. Vor dem Wesen verschwand der Schatten, vor dem Gegenbilde das Vorbild. In Bezug auf die Aufhebung als Strafe aber bemerkt schon Frischmuth l. c. p. 932.: „*Non agitur de nudo facto, sed de abrogatione legitima*". Der Opfercultus war eine von Gott selbst eingesetzte Bezeugung seines Bundes mit Israel (vgl. zu Sach. 9, 11.). Als nun dieser Bund durch den Mord seines Sohnes aufgehoben worden, war zugleich der Opfercultus, seinem Wesen nach, was in seiner göttlichen Einsetzung und Genehmhaltung beruhte, mit aufgehoben, und es kam nicht in Betracht, wenn die Aufhebung der Opfer, als äufserer Handlungen, erst eine Zeitlang nachher erfolgte. Denn diese war nur eine äufsere Kundmachung des schon in dem Momente des Todes Christi vollzogenen Beschlusses. Sie diente nur dazu, Israel dasjenige zu nehmen, was es nur in der Einbildung noch besafs. Ähnlich war auch die Zerstöhrung von Stadt und Tempel durch die Römer nur die äufsere Offenbarung des der Sache nach

schon vorhandenen. Jerusalem war mit dem Augenblicke des Todes Christi nicht mehr die heilige, der Tempel nicht mehr ein Haus Gottes, sondern der Gräuel. Daher in Bezug auf alle drei Gegenstände in unserer Weissagung nur der Moment hervorgehoben und chronologisch bezeichnet wird, in welchem alles Folgende schon eingeschlossen lag, und aus dem es sich entwickelte. Eine ganz ähnliche Darstellungsweise hatten wir schon bei Sach. 11., wo mit der Verwerfung des Messias und dem Aufgeben seines Hirtenamtes das Rasen der inneren Zwietracht und die Verwüstung von Stadt und Land durch auswärtige Feinde in unmittelbare Verbindung gesetzt wird. Die übernatürliche Causalität, welche bisher beides verhütet hatte, schwand mit diesem Momente, und es kam für die Sache wenig darauf an, wie viel oder wie wenig Zeit die natürlichen Ursachen, welche beides herbeiführten, zu ihrer Entwickelung bedurften.

Schon Theodoret macht darauf aufmerksam, dafs, was hier als Folge des Todes Christi angekündigt werde, in dem Momente desselben durch die Zerreifsung des Tempelvorhanges (Matth. 27, 51. Marc. 15, 38.) symbolisirt worden, und wie gegründet diese Bemerkung sey, nach beiden Beziehungen, in welchen hier die Aufhebung des Opfercultus angekündigt wird, erhellt aus den treffenden Bemerkungen Calvins über die Bedeutung dieser symbolischen Handlung *(harm. Evang. p.* 368*.)*, aus denen wir nur Einiges ausheben: „*Veli scissura non modo ceremoniarum, quae sub lege vigebant, abrogatio fuit, sed quaedam coelorum apertio, ut nunc familiariter deus filii sui membra ad se invitet. Interea admoniti fuerunt Judaei, finem externis sacrificiis esse impositum, nullum posthac veteris sacerdotii usum fore; etiamsi staret templi aedificium, non amplius illic consueto ritu colendum esse deum: sed quia jam umbrarum substantia et veritas completa erat, figuras legales in spiritum conversas esse*".

Und über die Gräuelspitze kommt der Verwüster.

Eigentlich: über Gräuelspitze kommt Verwüster. Wir nehmen das כָּנָף, Flügel, als bildliche Bezeichnung der Spitze. Es ist ein leichtes, diese Auffassung sprachlich zu rechtfertigen, da dieser bildliche Gebrauch im Hebräischen allgemein zugestanden vorkommt. Die Flügel des Kleides, für seine Enden, die Flügel der Erde, Jes. 11, 12., *extrema terrarum*, im Rabbinischen כנפי ריאה, *alae pulmonis*, *i. e. extremitates pulmonis*, im N. T. πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ, Matth. 4, 5. Luc. 4, 9., von dem Gipfel, nicht etwa eines Nebengebäudes, sondern des Tempels selbst, vgl. gegen Kuinöl u. A. Fritzsche. Er liegt so sehr in der Natur der Sache, dafs er sich fast in allen Sprachen findet. Wir führen nur aus dem Griechischen einige Beispiele an: πτερύγιον wird von Suidas und Hesychius gradezu durch ἀκρωτήριον erklärt. Der Letztere gibt folgende einzelne Beispiele dieses Gebrauches: πτερύγια, μέρος τι τοῦ ὠμοῦ, καὶ τοῦ πνεύμονος τοῦ λοβοῦ τὰ ἄκρα, καὶ τοῦ ὠτὸς τὸ ἄνω, καὶ ξίφους τὰ ἑκατέρωθεν, ἢ τὰ ἄκρα τῶν ἱματίων. Nach Pollux wurde der äufserste Theil des Ruders πτερὰ genannt. (1, 62.) Gar nicht dahin gehörig sind dagegen mehrere Stellen aus Griechischen Schriftstellern, die hier von mehreren ältern Ausll. nach dem Vorgange von Nicol. Abraham in dem *Pharus* beigebracht werden, solche, an denen das ἀετός, oder ἀετώμματα (vgl. Suid. s. v. und Pollux) als Bezeichnung der Dächer der Gebäude überhaupt, und besonders der Tempel vorkommen, nach Suid. u. Hesych. auch πτέρυγες, weil diese Bezeichnungen sich nur auf die Form der Dächer beziehen, nicht, was allein zu unserer Stelle passen würde, sie als das Höchste der Gebäude bezeichnen. — Bei dem שִׁקּוּצִים, Gräuel, schliefsen wir die specielle Beziehung auf die Götzen nicht aus, theils weil diese Beziehung die gewöhnliche ist, (sie fehlt fast nur Nah. 3, 6.), theils wegen mehrerer später anzuführender Stellen älterer Schriftsteller, welche der unsrigen zur Grundlage zu dienen scheinen, und in denen bei dem שִׁקּוּצִים diese

Beziehung obwaltet. — Der Gräuelflügel ist uns die Spitze des durch Gräuel also entweihten Tempels, dafs er nicht mehr den Namen eines Tempels des Herrn sondern den Namen eines Götzentempels verdient. Wir finden in dieser Bezeichnung den Grund, warum über den Tempel die ihm hier angekündigte Verwüstung ergeht.

Das מְשֹׁמֵם nehmen wir in der Bed. Verwüster, uns stützend auf die gewöhnliche Bed. von Poel, auf Cap. 11, 31., wo das *Part.* מְשֹׁמֵם unläugbar in dieser Bedeutung vorkommt, auf den deutlichen Gegensatz des מְשֹׁמֵם und des שׁוֹמֵם, welches letztere, falls man nicht aller Sprachforschung Hohn sprechen will, nichts anders bedeuten kann, als den Verwüsteten.

Dafs der Verwüster über die Spitze des Tempels seyn oder kommen soll, fassen wir als Bezeichnung des gänzlichsten Ruines desselben, insofern die Besitznahme des Obersten den vorhergehenden Besitz alles Übrigen voraussetzt, eine Festung z. B. vollkommen eingenommen ist, wenn der Feind die höchsten Zinnen derselben erstiegen hat.

Für unsere Erklärung, deren sprachliche Begründung nach dem Vorhergehenden Niemand wird in Zweifel ziehen können, und deren charakteristisches Merkmal das ist, dafs nach ihr die Zerstöhrung des Tempels durch eine von dem Bundesvolke selbst bewürkte Entheiligung des Tempels veranlafst wird, sprechen folgende positive Gründe:

1. Diese Erklärung stimmt mit dem ganzen übrigen Inhalte der Weissagung vortrefflich überein. Der alte Tempel wird nach ihr als durch den Unglauben des Volkes und die Ermordung des Messias aus einem Hause Gottes in ein Haus der Gräuel verwandelt bezeichnet, welches zerstört werden mufs, im Gegensatze gegen einen neuen wahren Tempel, ein Allerheiligstes, welches nach v. 24. am Ende der 70 Wochen gesalbt werden soll. Der Aufhebung der Opfer, welche keine

Opfer mehr sind, entspricht die Zerstöhrung des Tempels, welcher kein Tempel, keine Wohnung des wahren Gottes mehr ist.

2. Die Zerstöhrung des zweiten Tempels steht zu der des ersten in der engsten Beziehung. Wie beide, mit Ausschlufs alles Zufalls, allein eine Würkung der strafenden Gerechtigkeit Gottes waren, der den Abfall seines Volkes und die Entheiligung seines Heiligthums rächte, das hat Gott auf eine Weise kund gethan, welche selbst dem Verblendetsten die Augen öffnen sollte, ihm zeigen, dafs die Theokratie nicht Schein, sondern Wahrheit war. Die zweite Zerstöhrung erfolgte grade an demselben Tage, wie die erste. Παρῆν — sagt *Josephus, de bello Jud.* 6, 4., 5. p. 385. Haverc., nachdem er berichtet, wie Titus zwar beschlossen des Tempels zu schonen, dieser Beschlufs aber durch den viel älteren göttlichen vereitelt worden — παρῆν δ' ἡ εἱμαρμένη χρόνων περίοδος, ἡμέρᾳ δεκάτῃ λώου μηνὸς, καθ' ἣν καὶ τὸ πρότερον ὑπὸ τοῦ τῶν Βαβυλωνίων βασιλέως ἐνεπρήσθη. Wahrlich, es gehört ein starkes Maafs falschen Glaubens und wahren Unglaubens zu der Annahme, dafs der Zufall unter den 364 Nieten den einen Treffer so geschickt aufgefunden! War es aber nicht Zufall, welch ein Siegel drückte dann Gottes Hand hiedurch auf das Buch seiner Offenbarungen! — Bei diesem Zusammenhange beider Begebenheiten nun mufs es ein nicht geringes Vorurtheil für die richtige Erklärung einer Stelle, welche die letztere ankündigt, erwecken, wenn nach ihr Ursache und Würkung in dieselbe Verbindung mit einander treten, wie sie sich in den Ankündigungen der früheren Zerstöhrung findet, um so mehr, da Daniel selbst noch Zeuge dieser Verbindung gewesen, und da er die Schriften der älteren Männer Gottes in Fleisch und Blut verwandelt hatte, durch ihr Studium die unmittelbare Anregung zu der Fürbitte erhielt, welche unsere Weissagung veranlafste. Wenden wir uns jetzt zur Betrachtung dieser Stellen. 2 Regg. 21, 2. ff. heifst es: „Manasse that das Böse in den Augen des Herrn, nach den Gräueln der Völker, welche der Herr vertrie-

ben hatte vor den Kindern Israel; — und erbaute Altäre im Tempel des Herrn, — und er setzte das Bild der Ascherah, welches er gemacht hatte, in den Tempel. — Und der Herr redete durch seine Diener, die Propheten: weil Manasse gethan hat diese Gräuel, — und auch Judah sündigen gemacht hat durch seine Scheusale, — deshalb spricht also der Herr — siehe, ich bringe Böses über Jerusalem und Judah — und ich ziehe über Jerusalem die Mefsschnur Samarias — und ich zerstöre den Überrest meines Erbtheiles, und gebe sie in die Hand ihrer Feinde — weil sie das Böse gethan haben in meinen Augen". Jerem. Cap. 7.: „Sie setzen ihre Gräuel in das Haus, über welches mein Name genannt ist, um es zu verunreinigen. — Ist denn eine Höhle der Frevler diefs Haus, über welchem mein Name genannt wird, in euren Augen? — So will ich dem Hause, über welches mein Name genannt wird, worauf ihr vertrauet, und dem Orte, welchen ich gegeben habe euch und euren Vätern, thun, wie ich Siloh gethan habe". Ez. 5, 11.: „Deshalb, so wahr ich lebe spricht der Herr, weil du dein Heiligthum verunreinigt hast, durch alle deine Gräuel und durch alle deine Scheusale (בְּכָל־שִׁקּוּצַיִךְ וּבְכָל־תּוֹעֲבֹתָיִךְ), so will auch ich wegnehmen, und mein Auge soll kein Mitleid hegen, und ich werde nicht schonen". Ez. 7, 8. 9.: „Ich gebe über dich alle deine Gräuel. — Wie deine Wege will ich über dich geben, und deine Gräuel sollen in deiner Mitte seyn"; v. 20.: „Und seine herrliche Zierde hat er in Übermuth verwandelt, und die Bilder ihrer Gräuel machten sie zu Scheusalen darinnen; deshalb gebe ich sie ihnen zur Unreinigkeit, und ich gebe sie (ihre Zierde) in die Hand der Fremden zur Plünderung, und den Gottlosen zum Raube, und sie entheiligen sie"; v. 22. „Und ich kehre mein Angesicht weg von ihnen, und sie, die Feinde, entheiligen meinen verborgenen Ort (das Allerheiligste) und es kommen darein Frevler und entheiligen es". Mehrere, wie Rosenm., nach dem Vorgange des Hieronymus, wollen hier unter dem צְבִי עֶרְוָה (nicht die Zierde sei-

ner Pracht, sondern seine Prachtzierde) verstehen *aurum atque argentum atque bona omnia, quae illis divinitus obtigerunt.* Für den Tempel aber entscheidet das חִלֻּלוֹ in v. 21., der 23. Vers, wo steigernd vom Allerheiligsten die Rede ist, v. 20. das: ich gebe es ihnen zur Unreinigkeit (das Heiligthum, was sie verunreinigt haben, soll ihnen, statt zur Heiligung, zur Unreinigkeit gereichen), die Parallelst. 24, 11.: „Siehe ich entheilige mein Heiligthum, meine herrliche Pracht, eure Augenlust, eure Seelenweide"; vgl. Jerem. 7, 4. Jes. 66, 3. 4. Zu diesen Weissagungen nun steht die des Daniel in demselben Verhältnifs, wie wir ein solches oben zwischen Sach. Cap. 11. und zwei Weissagungen des Jeremias nachgewiesen haben.

3. „Wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler". Dieser Ausspruch des Herrn enthüllt uns die Ursache aller Verwüstungen, welche über die Kirche des Herrn unter dem A. und unter dem N. B. ergangen sind, und noch ergehen werden. Dieser Zusammenhang des wo und des da fand auch bei der Bedrängung durch Antiochus Epiphanes statt, und zeigt es sich uns bei aufmerksamer Betrachtung der dahin gehörigen Stellen, dafs Daniel ihn hier erkannt, ja dafs er ihn geflissentlich hervorgehoben, nehmen wir wahr, dafs er namentlich die heidnische Entheiligung des Tempels als Folge einer von dem Bundesvolke selbst ausgegangenen darstellt, so werden wir umsomehr geneigt seyn, anzunehmen, dafs er auch hier auf das sich Wiederholen dieses Grundgesetzes aufmerksam macht. Die betreffenden Stellen sind folgende: Cap. 11, 31. heifst es: „und Arme *(brachia)* werden aus ihm aufstehen, und entheiligen das Heiligthum, die Veste, und wegnehmen das Beständige, und geben den Gräuel (הַשִּׁקּוּץ) als einen Verwüstenden". Diese Stelle ist um so wichtiger, da sie sogar charakteristische Ausdrücke mit der unsrigen gemeinsam hat, was auf eine innere Verwandtschaft beider führt. Wir nehmen das זְרֹעִים, Arme, in der Bed. Mächtige, und beziehen das *Suff.* in מִמֶּנּוּ auf das בְּרִית im vor. Verse, das *Masc.* daraus erklärend, dafs

Bund steht für Bundesvolk, vgl. Ewald p. 640., grade so wie das זְרוֹעַ, was immer *femin.* ist, hier wegen seiner Bed. als *mascul.* construirt wird. In dem „sie nehmen weg" und dem „das Beständige", findet ein deutlicher Gegensatz statt. Sie räumen hinweg dasjenige, was keinen Augenblick eine Unterbrechung leiden darf, alle Zeichen der Verehrung und der Herrschaft des Herrn. Mit Unrecht denken die Ausll. meist ausschliefslich an das tägliche Opfer. Das תָּמִיד kommt so allein, wie es hier steht, nie von einem einzelnen Objecte vor; mit Beisätzen aufser vom täglichen Opfer, auch von dem Feuer des Altars, von den heiligen Lampen, von den Schaubrodten u. s. w. Alles diefs umfafst der Prophet, wie diefs schon Gousset *s. v.* richtig gesehen. Das geben steht in Beziehung auf das wegnehmen. Sie setzen in seine Stelle. Durch הַשִּׁקּוּץ, der Gräuel, wird der ganze Inbegriff des abgöttischen Wesens bezeichnet. Diefs geben sie als ein verwüstendes, weil ihre Handlung die Verwüstung als gerechte Strafe nach sich zieht, genau entsprechend dem: „sie entheiligen das Heiligthum, die Veste". Weil sie dasjenige, was bisher ihnen sicheren Schutz gewährte, den Tempel, entweiht haben, so sind sie nunmehr durch eine gerechte Vergeltung wehrlos ihren Feinden preisgegeben. Den Gegensatz gegen das Geben des Gräuels als eines verwüstenden, als des *termini a quo* der Bedrängung, bildet das Geben des Gräuels als eines verwüsteten, die durch Gott zu bewirkende Vernichtung desselben, als der *terminus ad quem.* Nach dieser Erklärung nun stimmt diese Stelle mit der unsrigen nach der gegebenen vollkommen überein. Nach beiden ist die *abominatio* eine solche, „*quae vastationis syrma, ut peccatum poenam post se trahit. — Abominationes considerantur ut peccatum et antecedens, quod per supervenientem vastatorem justo dei judicio vindicatur*" (Lampe, in der werthvollen Abh. über das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, in der Bibl. Brem., cl. 3. p. 990. ff.). Anders erklärt freilich Bertholdt, mit den meisten älteren Ausll.: „Und seine (des Antiochus)

Besatzungstruppen werden das befestigte Heiligthum entweihen, das tägliche Opfer abschaffen und den Verwüstungsgräuel aufstellen". Hienach würde das Scandal nicht als aus der Mitte des Bundesvolkes selbst, sondern als von den Heiden ausgehend bezeichnet. Gegen diese Erklärung sprechen aber, abgesehen von der sprachwidrigen Deutung des הַתָּמִיד und des הַשִּׁקּוּץ מְשֹׁמֵם folgende Gründe. 1. Der Zusammenhang. V. 30. 32. ist von den Mitgliedern des Bundesvolkes selbst die Rede, welche treulos den Bund des Herrn verlassen. Wie kommt nun auf einmal mitten dazwischen die Erwähnung der heidnischen Besatzungstruppen? 2. Die Vergleichung von Cap. 8., wo ebenfalls der Gräuel etwas von dem Bundesvolke selbst ausgehendes ist, vgl. auch 11, 14. 3. Das זְרֹעִים kann nicht in der Bedeutung Heere genommen werden. Denn dann würde, wie v. 15. 22. das *femin.* stehen. 4. Auch das הַמָּעוֹז, die Veste, führt auf eine Entheiligung von Seiten des Bundesvolkes selbst. Es macht im Gegensatze gegen das חִלְּלוּ auf das Strafbare und Thörichte der Handlung aufmerksam. Sie selbst berauben sich ihrer Veste. — Die zweite Stelle ist die Cap. 8, 12. וְצָבָא תִּנָּתֵן עַל־ הַתָּמִיד בְּפָשַׁע. Wir übersetzen: „und das Heer wird gegeben ob des Beständigen als Sünde", d. h. weil durch das Bundesvolk die Abschaffung des Beständigen, der Zeichen der Verehrung und Herrschaft des Herrn, verschuldet worden, so wird es zur gerechten Strafe als Sünde gegeben, also behandelt werden, als ob es die personificirte Sünde selbst sey. Dafs das צָבָא, Heer, hier *femin.* wie Jes. 40, 2. und im Plural beständig, nur von dem Heere des Herrn, dem Bundesvolke, verstanden werden kann, erhellt daraus, dafs es v. 10. 11. in dieser Bed. vorhergeht. Dafs das בְּפָשַׁע durch als Sünde übersetzt werden mufs (das בְּ hier dasjenige, was zur Bezeichnung des Verhältnisses des Besonderen zum Allgemeinen dient; vgl. die zu v. 26. angeff. St.), geht hervor aus v. 13., wo das Bundesvolk gradezu als הַפָּשַׁע bezeichnet wird. Man mufs übersetzen: „wie lange wird dauern das Gesicht, das Be-

ständige und der Frevel verwüstet, das Geben sowohl das Heiligthum als auch das Heer zur Verwüstung?" Dem שֹׁמֵם, als ein verwüstetes, entspricht das תֵּת מִרְמָס, geben als Zertretung, dem הַתָּמִיד das קֹדֶשׁ, dem הַפֶּשַׁע das צָבָא. Ist nun diese Erklärung des בְּפֶשַׁע unbestreitbar richtig, so muſs das עַל - הַתָּמִיד das Substrat dieser Gebung als Sünde bezeichnen, dasjenige, wodurch das Bundesvolk aus Gerechtigkeit in Frevel verwandelt worden, die durch seine Schuld geschehene Entheiligung des Heiligthums, wie sie im Vorhergehenden geschildert worden. Bestätigt wird die gegebene Erklärung durch v. 23., wonach die Bedrängung des Bundesvolkes eintreten soll כְּהֹתָם הַפֹּשְׁעִים, wenn die Frevler vollendet, das Maafs der Sünde vollgemacht, und dadurch die Strafe mit Gewalt herbeigezogen haben. — Für die gegebne Erklärung beider Stellen zeugt auf merkwürdige Weise die geschichtliche Erfüllung. In allen drei Quellen der Geschichte der Bedrängnisse durch Antiochus Epiphanes wird dieselbe durchgängig als eine Folge der von dem Bundesvolke selbst ausgegangenen Gräuel, als eine gerechte Wiedervergeltung bezeichnet. Namentlich erscheinen nicht die Heiden, sondern die Juden als die eigentlichen Urheber der Entheiligung des Tempels. Wir führen um so mehr einige Stellen an, da sie zugleich dazu dienen, das allgemeine Verfahren Gottes in dieser Beziehung, wie es der Weissagung und der Erfüllung zu Grunde liegt, zu veranschaulichen, und daher auch einen von den Stellen Daniels unabhängigen Grund für die gegebene Erklärung unserer Stelle bilden. Die abtrünnigen Mitglieder des Bundesvolkes waren die Ursache seiner Leiden, nicht nur insofern, als sie zuerst den Antiochus veranlafsten, sich in die Angelegenheiten des Bundesvolkes einzumischen, (vgl. 1 Macc. 1, 11.), sondern auch von höherem Standpunkte aus insofern, als sie durch ihre Frevel die göttliche Rache herbeiriefen, vgl. 2 Macc. 4, 15. ff.: καὶ τὰς μὲν πατρῴας τιμὰς ἐν οὐδενὶ τιθέμενοι, τὰς δὲ ἑλληνικὰς δόξας καλ-

λίστας ἡγούμενοι· ὧν καὶ χάριν περιέσχεν αὐτοὺς χαλεπὴ περίστασις, καὶ ὧν ἐζήλουν τὰς ἀγωγὰς καὶ καθάπαν ἤθελον ἑξομοιοῦσθαι, τούτους πολεμίους καὶ τιμωρητὰς ἔσχον· ἀσεβεῖν γὰρ εἰς τοὺς θείους νόμους οὐ ῥᾴδιον, ἀλλὰ ταῦτα ὁ ἀκόλουθος καιρὸς δηλώσει. Durch sie verlor die Stadt das Heil, welches ihr der Herr früher, als eine bessere Gesinnung noch herrschte, gewährt hatte, vgl. 3, 1. 2.: τῆς ἁγίας τοίνυν πόλεως κατοικουμένης μετὰ πάσης εἰρήνης καὶ τῶν νόμων ἔτι κάλλιστα συντηρουμένων διὰ τὴν Ὀνίου τοῦ ἀρχιερέως εὐσέβειάν τε καὶ μισοπονηρίαν· συνέβαινε καὶ αὐτοὺς τοὺς βασιλεῖς τιμᾶν τὸν τόπον, καὶ τὸ ἱερὸν ἀποστολαῖς ταῖς κρατίσταις δοξάζειν. Die Abgefallenen waren mittelbar die einzige Ursache, unmittelbar die Mithelfer der Entheiligung des Heiligthums, vgl. 1 Macc. 1, v. 33. ff.: Die Syrer legten ein Castell an καὶ ἔθηκαν ἐκεῖ ἔθνος ἁμαρτωλὸν, ἄνδρας παρανόμους, καὶ ἐνίσχυσαν ἐν αὐτῇ. Dafs hier durch das sündige Volk und die Gesetzesübertreter abtrünnige Mitglieder des Bundesvolkes bezeichnet werden, erhellt theils aus den Worten selbst, theils aus Josephus; (Archacol. 12, 5, 4. vgl. J. D. Michaelis z. d. St.). v. 36.: καὶ ἐγένετο εἰς ἔνεδρον τῷ ἁγιάσματι καὶ εἰς διάβολον πονηρὸν τῷ Ἰσραὴλ διαπαντὸς, καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον κύκλῳ τοῦ ἁγιάσματος, καὶ ἐμόλυναν τὸ ἁγίασμα. Selbst die Aufstellung des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, des Gräuels, welcher die Verwüstung nach sich zog, des heidnischen Altars, geschah unter Mitwirkung dieser Abtrünnigen, vgl. v. 52. ff.: καὶ συνηθροίσθησαν ἀπὸ τοῦ λαοῦ πρὸς αὐτοὺς πολλοὶ· πᾶς ὁ ἐγκαταλείπων τὸν νόμιον, καὶ ἐποίησαν κακὰ ἐν τῇ γῇ, κ. τ. λ., καὶ ᾠκοδόμησαν βδέλυγμα ἐρημώσεως ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, καὶ ἐν πόλεσιν Ἰούδα κύκλῳ ᾠκοδόμησαν βωμούς. Und wegen aller dieser Frevel traf Israel der Zorn Gottes, vgl. v. 64.: καὶ ἐγένετο ὀργὴ μεγάλη ἐπὶ Ἰσραὴλ σφόδρα. So wie durch die Abtrünnigen dem Antiochus die Thore von Jerusalem geöffnet wurden (vgl. Jos. 12, 5, 3.), so hatte er, als er mit frecher Hand das Heiligthum entweihte,

zum Führer den Menelaos, *τὸν καὶ τῶν νόμων καὶ τῆς πατρίδος προδότην γεγονότα*, 2 Macc. 5, 15. ff. Der Grund, weshalb der Herr diese Entheiligung zuliefs, wird ebendaselbst v. 17. so angegeben: *διὰ τὰς ἁμαρτίας τῶν τὴν πόλιν οἰκούντων ἀπώργισται βραχέως ὁ δεσπότης· διὸ γέγονε περὶ τὸν τόπον παρόρασις.* Der Zusammenhang, in welchem überhaupt die Schicksale des Tempels mit dem Verhalten des Volkes stehen, wird ebendaselbst v. 19. ff. auf treffende Weise entwickelt: *Οὐ διὰ τὸν τόπον τὸ ἔθνος, ἀλλὰ διὰ τὸ ἔθνος τὸν τόπον ὁ κύριος ἐξελέξατο· διόπερ καὶ οὗτος ὁ τόπος συμμετασχὼν τῶν τοῦ ἔθνους δυσπετημάτων γενομένων, ὕστερον εὐεργετημάτων ὑπὸ τοῦ κυρίου ἐκοινώνησε, καὶ ὁ καταληφθεὶς ἐν τῇ τοῦ παντοκράτορος ὀργῇ, πάλιν ἐν τῇ τοῦ μεγάλου δεσπότου καταλλαγῇ μετὰ πάσης δόξης ἐπανορθώθη.*

4. Diese Auslegung hat das Zeugnifs der Tradition für sich. Dieſs zeigt die Stelle des Josephus, *bell. Jud. IV*, 6, 3., *p.* 292., wo von den Zeloten gesagt wird: *καὶ τὴν κατὰ τῆς πατρίδος προφητείαν τέλους ἠξίωσαν· ἦν γὰρ δή τις παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν, ἔνθα τότε τὴν πόλιν ἁλώσεσθαι, καὶ καταφλεγήσεσθαι τὰ ἅγια νόμῳ πολέμου, στάσις ἐὰν κατασκήψῃ, καὶ χεῖρες οἰκεῖαι προμιαίνωσι τὸ τοῦ θεοῦ τέμενος· οἷς οὐκ ἀπιστήσαντες οἱ ζηλωταὶ διακόνους ἑαυτοὺς ἐπέδοσαν.* Dafs unter dem *παλαιὸς λόγος ἀνδρῶν* hier unsere Weissagung zu verstehen sey, kann keinem Zweifel unterworfen seyn, (vgl. Beitr. 1, p. 265.). Man verstand nach d. St. unter den שִׁקּוּצִים Gräuel, durch welche von den schlechten Mitgliedern des Bundesvolkes selbst der Tempel entheiligt werden sollte, und wie allgemein verbreitet nicht nur überhaupt die Beziehung auf die Zerstöhrung durch die Römer, sondern auch speciell diese Auffassung war, erhellt aus der ausdrücklichen Bemerkung des Josephus, dafs selbst die Zeloten sie getheilt haben, vgl. auch 6, 2, 3.

5. Diese Auslegung wird durch die gewichtigste aller Auctoritäten, die des Herrn selbst bestätigt. Dieſs bedarf aber bei der vielfachen Misdeutung des betreffenden Ausspruches

eines ausführlicheren Erweises. Die Stellen sind Matth. 24, 15. 16. (ὅταν οὖν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἑστὼς ἐν τόπῳ ἁγίῳ — ὁ ἀναγινώσκων νοείτω — τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν ἐπὶ τὰ ὄρη), und Marc. 13, 14.: ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἑστὼς ὅπου οὐ δεῖ· ὁ ἀναγ. ν.· τότε οἱ κ. τ. λ. Nach der gangbaren Auslegung, wie sie z. B. Schott, *comment. in serm. de reditu p.* 47. *ff.*, ausführlich zu begründen versucht hat, erklärt man das βδέλ. τ. ἐρημ., *abominatio devastationis,* durch *abominatio devastanda,* was nach Kuinöl als *abstr. p. conc.* für *detestabilis desolator* stehen soll. Dieſs soll nun bezeichnen *exercitum Romanorum Hieros. devastaturum, milites paganos idolorum cultores, ideoque vel hac de causa abominandos.* Dagegen verstehen wir, an treffliche Vorgänger uns anschliefsend, *Olearius observv. in Mat. p.* 682., Lampe, l. c., Reland und Elsner, unter dem βδέλ. τ. ἐρ. den Gräuel, welcher von dem Bundesvolke selbst aufgestellt, die Verwüstung zur unausbleiblichen Folge haben muſste, den Gräuel, dem die Verwüstung so angehört, wie die Wirkung der Ursache, ein *Genitiv* grade so, wie in αἱρέσεις ἀπωλείας 2 Petr. 2, 1., und ähnlich dem ἀνάστασις ζωῆς. Das ἑστὼς erklären wir aus der auch bei Daniel stattfindenden bildlichen Bezeichnung der Gräuel, wodurch der Tempel verunreinigt wurde, als dort aufgestellter Götzen, entlehnt aus der früheren Zeit, wo sich der Gräuel wirklich auf diese Weise darstellte (vgl. die angef. St. aus den vorexilischen Schriften).

Dafs der Hauptgrund, den man für die gangbare Erklärung anführt, der, dafs in der Parallelstelle des Lucas 21, 20. (ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων τὴν Ἱερουσαλὴμ, τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς) die Umzingelung der Stadt durch die Römer als Merkmal der bevorstehenden Zerstöhrung und als Zeichen, dafs es Zeit zur Flucht sey, angegeben werde, gar nichts beweist, haben wir schon in den Beitr. 1. p. 268. nachgewiesen. Denn was hindert wohl

anzunehmen, dafs der Herr, sey es zu derselben, sey es zu anderer Zeit, aus der Weissagung Daniels auf verschiedene Merkmale der Zerstöhrung aufmerksam machte, dafs Lucas das äufsere Merkmal aufbewahrte, welches er aus Dan. 9, 26. (καὶ βασιλεία ἐθνῶν φθερεῖ τὴν πόλιν) entnommen hatte, und zwar grade dieses, weil es das in sich klarste war, nicht wie das andere, zu seinem Verständnifs eine tiefere Ergründung des Daniel voraussetzte, wie sie Lucas von seinen Lesern nicht erwarten konnte, Matthäus und Marcus dagegen das innere aus v. 27. entnommene, was der Zeit nach mit dem äufseren zusammenfiel, so dafs der aufmerksame Beobachter an jedem von beiden genug hatte?

Dagegen wird die gangbare Erklärung von so grofsen Schwierigkeiten getroffen, dafs man sich wirklich wundern mufs, wie sie, auch nachdem ihr die richtige entgegengetreten, dennoch die gangbare geblieben ist. Die gröfste dieser Schwierigkeiten nimmt eine verschiedene Gestalt an, je nach der bei dieser Erklärung statt findenden verschiedenen Auffassung des ἐν τόπῳ ἁγίῳ, ohne deshalb bei der einen mehr überwindlich zu seyn, wie bei der andern. Versteht man mit Beza u. A. darunter den Tempel, so kann man keine Rechenschaft darüber geben, wie als die schickliche Zeit zur Flucht grade der Moment bezeichnet wird, wo es zu ihr zu spät, und wo sie auch für diejenigen, die das namenlose Elend der Belagerung, was der Herr doch gewifs den Seinen ersparen wollte, glücklich überstanden hatten, gar nicht mehr möglich war. Dazu weifs man sich dann auch mit der Parallelstelle des Lucas nicht zu helfen. Denn wenn gleich die Merkmale bei den verschiedenen Evangelisten nicht nothwendig dieselben zu seyn brauchen, so müssen sie doch der Zeit nach zusammenfallen, dürfen auf keine Weise so auseinander treten, wie der erste Anfang der Belagerung der Stadt und die vollendete Eroberung. Will man mit Andern, und zwar den meisten Vertheidigern dieser Erklärung, unter dem τόπος ἅγιος die Umgegend von Jerusalem ver-

stehen, so vermeidet man nur die Charybdis, um in die Scylla zu gerathen. Denn dafs unter τόπος ἅγιος nothwendig der Tempel verstanden werden mufs, erhellt 1. aus dem Worte selbst. Man führe nicht die Stellen an, wo Jerusalem als heilige Stadt, Palästina als heiliges Land bezeichnet wird. Man suche statt dessen nur eine einzige beizubringen, wo grade das τόπος ἅγιος anders als vom Tempel vorkommt. Gewifs wird man sich unter den so zahlreichen Stellen in der Alex. Version und im N. T. (vgl. z. B. Act. 6. 13.: κατὰ τοῦ τόπου ἁγίου τούτου. 21, 28.: κεκοίνωκε τὸν ἅγιον τόπον) vergeblich umsehen. Dafs das מָקוֹם, τόπος, schon allein bei den Juden eine gewöhnliche Bezeichnung des Tempels war, hat unter Andern le Moyne gezeigt, Comment. in Jerem. 23. p. 165. Zwar beruft sich Schott auf Jes. 60, 13., aber hier ist nicht von der Gegend um Jerusalem die Rede, sondern vom Tempel, im Hebräischen sowohl, wie in der LXX. Es wird verheifsen, dafs die kostbaren Hölzer des Libanon zum herrlichen Ausbau des Tempels dienen sollen: καὶ ἡ δόξα τοῦ Λιβάνου πρὸς σὲ ἥξει — δοξάσαι τὸν τόπον τὸν ἁγιόν μου. 2. Das βδέλυγμα τ. ἐρ. zeigt, wie allgemein zugestanden wird, dafs der Herr die Übersetzung der LXX. vor Augen hat, obgleich auf der andern Seite die Verbesserung ἐν τόπῳ ἁγίῳ statt ihres ἐπὶ τὸ ἱερὸν zeigt, dafs er sich an sie, die unter dem Volke recipirte, nur in soweit anschlofs, als sie den Grundtext ohne wesentliche Entstellung wiedergab. Ist nun aber in der LXX. sowohl, wie im Grundtext, vom Tempel die Rede, wie könnte man wohl unter dem τόπος ἅγιος etwas anderes verstehen, um so mehr, da unmittelbar auf das ἑστ. ἐν τ. ἁγ. die Verweisung auf den Daniel folgt? 3. Dafs nur von dem Tempel die Rede seyn kann, erhellt aus der Beziehung auf das Vorige. Der Herr hatte die äufsere Veranlassung zu seiner Rede dadurch erhalten, dafs ihm die Jünger die Gebäude des Tempels zeigten; ihre ἐρήμωσις hatte er v. 2. beschrieben, und die Jünger hatten ihn gefragt, wann diefs geschehen werde. Wenn

nun hier, in genauer Beziehung auf das Vorhergegangene, von einem Gräuel der Verwüstung geredet wird, der an heiligem Orte stehen werde, wie sollte man nicht unter dem heiligen Orte denjenigen verstehen, der früher als solcher bezeichnet worden?

Positive Gründe für unsere Erklärung, nach der die Verwüstung grade so dem inneren Merkmal als angehörig bezeichnet wird, wie bei Lucas dem äufsern, sind noch folgende: 1. Was unter dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως zu verstehen sey, darüber erklärt sich der Herr nicht weiter, sondern setzt es als aus dem Daniel, auf den er nachdrücklich verweist, entweder schon bekannt, oder aus ihm zu erforschen, voraus. Nun wurde aber, wie wir schon aus Josephus nachgewiesen, das שִׁקּוּצִים und das βδέλυγμα damals allgemein auf eine Verunreinigung des Tempels bezogen, welche von dem Bundesvolke selbst ausgehen sollte. Würde nun wohl der Herr, wenn er nicht diese Auffassung als die richtige gebilligt hätte, sich mit einer bloſsen Hindeutung begnügt, würde er nicht irgend einen Fingerzeig über den Sinn des βδ. τ. ἐρ. gegeben haben? 2. Nach unserer Erklärung hat unsere Stelle eine merkwürdige Parallele an der Matth. v. 28.: ὅπου γὰρ ἐὰν ᾖ τὸ πτῶμα, ἐκεῖ συναχθήσονται οἱ ἀετοί. Ohne uns bei den vielfachen Misdeutungen dieser in sich so klaren Stelle — wo die Sünde ist, da stellt sich auch die Strafe ein. Die Einkleidung entnommen aus Hiob 39, 30. — aufzuhalten, bemerken wir nur, daſs das γάρ, worauf Fritzsche seine merkwürdige Verkehrung des Sinnes gründet, sich am leichtesten so erklärt: Christi Zukunft wird nicht in einem verborgenen Winkel erfolgen, sondern auf der ganzen Erde sichtbar seyn. Denn wo das Aas ist, da sammeln sich die Adler. Nun wird aber Aas auf der ganzen Erde seyn; es werden also auch die Adler in ihrem ganzen Umkreise, nicht wie früher allein in Judäa, erscheinen. Zwar bezieht sich diese Stelle im Zusammenhange zunächst auf das Weltgericht; aber doch nur so, daſs die ganz

allgemein ausgesprochene Sentenz dort speciell angewendet wird, und eben wegen ihrer Allgemeinheit zugleich sich auf alle früheren Gerichte mitbezieht, welche diesem letzten zum Vorspiele dienen, wie denn der enge Zusammenhang zwischen den verschiedenen Erweisungen der göttlichen Gerechtigkeit schon aus der Verbindung hervorgeht, in welcher in der ganzen Rede des Herrn die Zerstörung Jerusalems mit dem Weltgerichte erscheint. 3. Unsere Erklärung stimmt vortrefflich zu der Geschichte. Dafs die furchtbaren Gräuel, wodurch das Heiligthum entweiht worden, die Zerstörung herbeigerufen, erkannte, wie aus mehreren Stellen des Josephus hervorgeht, selbst Titus. Josephus ist von diesem Gedanken ganz durchdrungen. Er sagt z. B. *de bell. Jud. l.* 4, 5, 2. *p.* 287., nachdem er den Tod wahrer Vaterlandsfreunde berichtet hat: *ἀλλ' οἶμαι κατακρίνας ὁ θεὸς ὡς μεμιασμένης τῆς πόλεως ἀπώλειαν, καὶ πυρὶ βουλόμενος ἐκκαθαρθῆναι τὰ ἅγια, τοὺς ἀντεχομένους αὐτῶν καὶ φιλοστοργοῦντας περιέκοψε.*

Die Verschiedenheit zwischen den Worten Daniels und denen des Herrn besteht nur darin, dafs bei Daniel allgemeiner geredet, der Tempel überhaupt in und nach dem Tode Christi als ein durch Götzengräuel entheiligter und daher der Zerstörung geweihter dargestellt wird, während der Herr, dem es darauf ankam, den Seinigen ein äufserlich wahrnehmbares Merkmal der unmittelbar bevorstehenden Zerstörung zu geben (vgl. das *ὅταν ἴδητε*), einen einzelnen Moment dieser Entheiligung hervorhebt, den, wo die bisher schon, aber mehr unsichtbar, statt findende, durch ein gerechtes Gericht Gottes, wie es sich stets im Grofsen und im Kleinen, bei dem Abfalle ganzer Völker und Einzelner wiederholt, in einer so furchtbaren Gestalt auch unter die äufseren Sinne treten sollte, dafs selbst viele von denen, welche die Mithelfer der unsichtbaren Entheiligung waren, von Abscheu vor ihr ergriffen wurden, wie denn die Geschichte der Zeloten bei Josephus nur aus der Thatsache begreiflich wird, dafs das Verbrechen, wenn es seine

höchste Stufe erreicht hat, immer in eine Art von Wahnsinn übergeht.

Werfen wir jetzt nach der Begründung unserer Erklärung noch einen Blick auf die von derselben abweichenden. Hier kommt zuerst die von Lampe in Betracht, welche, im Wesentlichen ganz mit ihr übereinstimmend, nur in der Auffassung des כָּנָף abweicht. Dieſs nimmt er als Bezeichnung, nicht der Spitze des Tempels, sondern des Tempels selbst; den Flügel, nicht als das Äuſserste, sondern als das Beschützende und Bedeckende, mit Berufung auf die Stellen, wo, wie Exod. 19, 14., Deut. 32, 11. 12., Ps. 17, 8., 36, 8., Mal. 4, 2., die Hut Gottes über sein Volk unter dem Bilde des Schutzes dargestellt wird, welchen Adler oder andere Vögel ihren Jungen gewähren (vgl. l. c. p. 1010. sqq.). Eine Parallele würde nach dieser Erklärung die Stelle Cap. 11, v. 31. abgeben: „und sie entheiligen das Heiligthum, die Veste"; das כָּנָף würde nur der bildliche Ausdruck für das מָעוֹז seyn. Gegen diese Erklärung entscheidet aber schon der Gebrauch des Singulars כנף, während überall, wo das Flügel Bild des Schutzes ist, sowohl an den angeführten Stellen des A. T., wie an den von Lampe aus Griech. und Lat. Schriftst. beigebrachten, der Natur der Sache angemessen der Plural steht. Zwar beruft sich Lampe auf Ps. 91, 4.: בְּאֶבְרָתוֹ יָסֶךְ לָךְ; allein das dort gebrauchte collectivische אֶבְרָה, Gefieder, darf nicht mit dem כָּנָף verwechselt werden. Dazu kommt noch die grofse Härte des Ausdruckes, Gräuelflügel, für: der Tempel, welcher heilig gehalten, eine Schutzwehr seyn würde, nun aber in einen Ort der Gräuel verwandelt ist, und daher nicht dem falschen Vertrauen entsprechen kann, welches das Volk fortwährend auf ihn setzt.

In einer gewissen Übereinstimmung des Gedankens mit der unsrigen steht noch die Erklärung von Jahn l. c. p. 161.: *„super alam abominationum, h. e. super abominabilem exercitum seditiosorum et latronum"*, wogegen aber schon der

einfache Grund entscheidet, dafs der Singular כנף nicht vom Heere gebraucht werden kann, ganz natürlich, da der bildlichen Darstellung die Vergleichung des feindlichen Heeres mit einem Raubvogel zu Grunde liegt, der seine Flügel über seine Beute ausbreitet. Jes. 8, 8., worauf Jahn sich beruft, steht der Dual כְּנָפַיִם. Auch אֲגַפִּים, *alae*, steht bei Ezechiel vom Heere nur im Plural. Dieser findet sich auch in den von Gesenius zu Jes. 1, 335., und im thes. s. v. גפף beigebrachten Parallelen aus Arabischen Schriftstellern. Wir brauchen daher kaum noch darauf aufmerksam zu machen, dafs auf ein Gebäude, als das zu zerstöhrende, schon das *Verbum* שָׁמֵם hinführt, besonders wenn v. 26. verglichen wird, wo das שִׁמָּמוֹת von den Ruinen der Stadt und des Tempels vorkommt, dem in unserm Verse das מְשֹׁמֵם als das *agens*, das שֹׁמֵם als das *patiens* der Verwüstung entspricht, dafs speciell auf den Tempel schon die Zusammenstellung der Verwüstung mit der Aufhebung des Opfercultus hinführt, u. s. w.

Unter den Erklärungen, welche in dem Grundgedanken von der unsrigen abweichen, berücksichtigen wir zuerst die von Bertholdt: Auf dem Flügeldache des Heiligthums wird der Gräuel der Verwüstung stehen. „Die Statue wird hier gemeint, welche Antiochus Epiphanes dem Jupiter Olympius auf dem Flügeldache des Tempels aufstellen liefs". Diese Erklärung bietet so viele Angriffspuncte dar, dafs wir uns nicht darauf zu berufen brauchen, dafs jene Aufstellung der Statue ein reines Hirngespinst ist (vgl. Beitr. 1. p. 86.), und die ganze Beziehung unserer Weissagung auf die Zeit des Antiochus Epiphanes nur ein Commentum des baaren, aller Gründe spottenden Unglaubens. 1. Sie zeugt schon dadurch gegen sich selbst, dafs sie sich genöthigt sieht, den *Stat. constr.* כְּנַף in den *Stat. absol.* כָּנָף zu verwandeln. 2. Auch die Zulässigkeit dieser vermeintlichen Emendation zugestanden, läfst sich aus den Worten unmöglich, falls man nicht aller Grammatik Hohn sprechen will, der beabsichtigte Sinn herausbringen. Wie könnte

wohl שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם, Gräuel der Verwüstung, bedeuten? Das מְשֹׁמֵם, behauptet Bertholdt, ist ein *Nomen part.*, Verwüstung, nach der Form מְכַסֶּה, eine Decke, מְתָעֵב, eine Abscheulichkeit. Allein מְתָעֵב kommt gar nicht in der ihm beigelegten, sondern nur als *Part.* in Pi. in transitiver Bedeutung vor, vgl. zu Jes. 49, 7., und מְכַסֶּה ist kein *Abstractum.* Was Ewald p. 237. von der Form des *Part. Kal.* bemerkt: „Sie kann zwar als *Neutr. partic.* auch auf Sachen übertragen werden — aber nie *Subst. abstracta* bilden", gilt noch mehr von dem *Part.* Pi., was, wie überhaupt die *Part.* der abgeleiteten Conjugationen, sich viel näher an seinen Ursprung hält, wie das *Part. Kal.* Und wenn auch diese Auffassung überhaupt zulässig wäre, so dürfte sie doch hier schon wegen des offenbaren Gegensatzes des מְשֹׁמֵם und des שׁוֹמֵם, als des *agens* und des *patiens* nicht angewandt werden, um so weniger, da dieser Gegensatz auch sonst bei Daniel, vgl. 11, 31. mit 12, 11., vorkommt. Und dann, was ist etwa durch diese Anstrengung erreicht? Der *Stat. absol.* שִׁקּוּצִים kann ja doch nicht für den *Stat. constr.* stehen. Zwar ist es richtig, dafs im Hebräischen der Mangel der *Nomina composita* nicht nur durch die Verbindung zweier *Nomina* im *Stat. constr.*, sondern auch durch die Nebeneinandersetzung derselben im *Stat. absol.* ersetzt wird, vgl. z. B. das יַיִן תַּרְעֵלָה, Taumelwein, Ps. 60, 5. und das אֱלֹהִים צְבָאוֹת, Heerschaarengott, Ps. 80, 15., das עֲנָוָה־צֶדֶק, Mildegerechtigkeit, Ps. 45, 5., — in welchem Falle die Aussprache die fehlende grammatische Bezeichnung der engen Zusammengehörigkeit ersetzte. — Allein diese Art der Verbindung findet doch nur bei solchen *Nominibus* statt, deren Bedeutungen zusammen in einen Begriff verschmolzen werden sollen, während die Bezeichnung durch den *Stat. constr.* viel weiter ist, jede Art von Beziehung des einen *Nomens* auf das andere anzeigt. Eine solche Verschmelzung kann aber hier bei den Gräueln und der Verwüstung gar nicht

angenommen werden. Es fände ja hier die allerleichteste Verbindung statt, ein blofses Nebeneinander, da die Götzen nicht als Ursache der Verwüstung betrachtet werden können.

Noch bleibt uns die Erklärung von Hitzig übrig, der l. c. p. 150., diese Worte mit dem Folgenden verbindend, übersetzt: und über die Spitze des Verwüstungsgräuels, und bis u. s. w., wird es sich ergiefsen. Um dem שִׁקּוּצִים מְשֹׁמֵם die Bedeutung Verwüstungsgräuel zu vindiciren, beruft er sich auf das אֲדֹנִים קָשֶׁה, Jes. 19, 4., wo ebenfalls ein *Nomen* im Plur. mit dem *Adj.* im Singular verbunden seyn. Allein wer möchte wohl aus einem solchen Beispiel den Schlufs ziehen, dafs überhaupt jeder Plural für den Singular stehen könne? Es ist diefs vielmehr nur bei wenigen abgegränzten *Nominibus* der Fall, bei welchen die Pluralform schlechthin zur Bezeichnung des *Abstracti* dient, nicht etwa die Sache zugleich auch eine Betrachtung als *Abstractum* zuläfst, wie אֱלֹהִים, בְּעָלִים, אֲדֹנִים, die letzteren beiden, wenn sie gradezu in der Bedeutung Herrschaft stehen, vgl. Ewald p. 641. Wollte man nun aber auch hienach das שִׁקּוּצִים, was nie anders, wie als wirklicher Plural vorkommt, erklären, so dürfte man nur übersetzen: verwüstende Gräuel- oder Götzenschaft. Was sollte diefs aber wohl seyn? Können etwa die todten Götzen des Antiochus Epiphanes als Urheber der Verwüstung betrachtet werden? Und was soll es heifsen: über den Flügel oder über die Spitze der verwüstenden Gräuelschaft? Zu geschweigen, dafs mit dieser Erklärung die falsche Auffassung des כָּלָה וְנֶחֱרָצָה sowohl, wie des תִּתַּךְ und des שֹׁמֵם unzertrennlich verbunden ist.

Und zwar bis Vollendetes und Abgeschnittenes triefen wird über den Verwüsteten.

Untersuchen wir zuerst die Bedeutung des כָּלָה. Ausleger und Lexicographen nehmen als solche gewöhnlich die der

Vollendung an, die hier für die vollendete Vertilgung stehen soll. Mistrauen erweckt gegen diese Annahme schon die Form des Wortes. Es ist *Femin.* des *Adjectivi* כָּלֶה, wie יָפָה von יָפֶה. Das *Masc.* kommt Deut. 28, 32. in der Bedeutung *deficiens, tabescens* vor. Der Form wie כָּלֶה von den *Verbis* לה entspricht aber von den regelmäfsigen *Verbis* die Form כָּתֵב, welche immer *Adjectiva* intransitiven Begriffes, nie *Abstracta*, am wenigsten solche transitiven Begriffes bildet, vgl. Ewald p. 231. 422. Was schon die Form lehrt, bestätigt der Sprachgebrauch. Das כָּלָה kommt nie anders, wie als *Fem.*: die Vollendete, oder als *Neutr.*: das Vollendete, vor. Deutlich ist diese Bedeutung z. B. Zeph. 1, 18., wo das כָּלָה mit einem andern *Part.* verbunden wird: כִּי כָלָה אַךְ־נִבְהָלָה יַעֲשֶׂה אֵת כָּל־יֹשְׁבֵי הָאָרֶץ, denn Vollendetes, nur Furchtbares (das בָּהַל in Niph. nie gradezu eilen) thut der Herr mit allen Bewohnern des Landes. Ebenso deutlich an unserer Stelle und Jes. 10, 23., 28, 22., wo das כָּלָה ebenfalls mit einem andern *Participium* verbunden ist. Dafs die häufige Redensart: עָשָׂה כָלָה nicht zu übersetzen ist: zur Vollendung, sondern zu einer, oder zu einem Vollendeten machen, zeigt Jerem. 46, 28.: „denn Vollendetes will ich thun unter allen Völkern, dich aber will ich nicht zur Vollendeten machen". Gen. 18, 21.: „Ich will doch herabsteigen und sehen, ob sie nach dem Geschrei, das zu mir kommt עָשׂוּ כָלָה, oder nicht, will ich wissen", ist entweder zu erklären: ob sie die Sünde vollendet gemacht haben, mit Beziehung auf den vor. Vers: „das Geschrei Sodoms und Gomorrhas ist sehr grofs, und ihre Sünde ist sehr schwer", oder: ob sie's vollgemacht, ob sie's aufs Äufserste getrieben haben.

Die Vollendung kann sich nun entweder auf den Beschlufs oder auf die Ausführung beziehen. Von der Vollendung des Beschlusses kommt das *Verbum* כָּלָה nicht selten vor. So z. B. 1 Sam. 20, 7.: „wenn er, Saul, zürnen wird, so

wisse כִּי־כָלְתָה הָרָעָה מֵעִמּוֹ, dafs das Böse vollendet ist von seiner Seite", dafs er den festen und unwiderruflichen Beschlufs gefafst hat, es auszuführen. Ebenso v. 9. 1 Sam. 25, 17.: „und nun bedenke und siehe zu, was du thust, כִּי־כָלְתָה הָרָעָה אֶל אֲדֹנֵינוּ וְעַל־כָּל־בֵּיתוֹ, denn fest beschlossen ist das Böse für unsern Herrn und über sein ganzes Haus". Esth. 7, 7.: „Denn Haman sah, כִּי־כָלְתָה אֵלָיו הָרָעָה מֵאֵת הַמֶּלֶךְ dafs ihm fest beschlossen sey das Böse vom König". Diese Stellen zeigen, dafs das Vollenden nicht nur im Allgemeinen vom Beschlusse gebraucht wird, sondern dafs es durch den Sprachgebrauch speciell auf den vollendeten Beschlufs Jemanden Leid zuzufügen, beschränkt wurde. *In bonam partem* kommt es nie vor, vgl. noch Prov. 22, 8., und dazu Schultens. Selbst unser *Adj.* כָּלָה aber wird 1 Sam. 20, 33. zur Bezeichnung eines solchen vollendeten Beschlusses gebraucht: „Und Jonathan erfuhr, כִּי־כָלָה הִיא מֵעִם אָבִיו לְהָמִית אֶת־דָּוִד, dafs ein fester Beschlufs es sey von Seiten seines Vaters, den David zu tödten". Dafs nun das כָּלָה auch hier auf ein Vollendetes, dem Beschlusse, nicht der Ausführung nach, zu beziehen sey, geht hervor 1. aus der Zusammenstellung mit einem andern, die Festigkeit und Unwiderruflichkeit des Beschlusses bezeichnenden Wortes. 2. Aus dem תֻּתַּךְ, was immer von der Ursache der Vernichtung, dem göttlichen Zorne oder der göttlichen Strafsentenz, nie von der Vernichtung selbst vorkommt. 3. Aus der Vergleichung von Jes. 28, 22., wo das ebenso wie hier verbundene כָּלָה וְנֶחֱרָצָה als Object des Hörens bezeichnet wird: „Vollendetes und Abgeschnittenes hörte ich vom Herrn, dem Allmächtigen".

Das gänzlich Gleiche der Verbindung beider Wörter an unserer Stelle und an den beiden des Jesaias, an denen sie richtig schon von dem Apostel Paulus, Röm. 9, 27., und dem ihm folgenden Vitringa, falsch dagegen von Gesenius aufgefafst werden, macht es höchst wahrscheinlich, dafs sie in

dieser Verbindung einen *terminum technicum judicialem* bildeten, das feste und unwiderrufliche Endurtheil, vielleicht speciell in Halssachen, bezeichneten, wo man denn nicht nothwendig hat, mit Hitzig eine Entlehnung des Daniel von Jesaias anzunehmen, und wo sich auch die wörtliche Übereinstimmung der beiden Stellen des Jesaias leichter erklärt. „Das Urtheil ist gesprochen, das Stäblein ist zerbrochen".

Wir fassen unsern Satz nicht, wie fast alle Ausleger, als einen vollkommen unabhängigen auf: bis zur Vollendung — wie sie übersetzen — und bis zum Gerichte wird es triefen, u. s. w., sondern wir setzen ihn in Verbindung mit dem vorigen: über den Gräuelflügel kommt der Verwüster, und zwar bis u. s. w. Die Rechtfertigung dieser Verbindung liegt zum Theil schon in der richtigen Erklärung des כָּלָה וְנֶחֱרָצָה. Denn kann dies nur den Beschluſs, die Finalsentenz, im Gegensatze gegen die früher beschlossenen geringeren Züchtigungen bezeichnen, so kann das עַד nicht der *terminus ad quem* des Triefens seyn. Mit der Finalsentenz hört ja die göttliche Strafe nicht auf, sondern die furchtbarste Äuſserung derselben nimmt nun erst ihren Anfang. Dazu kommt noch, daſs nach unserer Erklärung das תִּתַּךְ sein ganz natürliches Subject, die Finalsentenz, erhält, welche selbst als herabtriefend gesetzt wird, weil bei Gott Beschluſs und Ausführung in einen Moment zusammenfallen, grade so, wie es v. 11. heiſst: „da ergoſs sich über uns der Fluch und der Schwur, welcher geschrieben ist im Gesetze Mosis", wie Mal. 2, 2. gesagt wird: „ich sende auf euch den Fluch", und wie Sach. 5, 4. die Rolle mit dem Fluche beschrieben zu dem Hause des Diebes und Meineidigen kommt und es zerstöhrt. Nach der selbstständigen Auffassung des Satzes dagegen muſs man das תִּתַּךְ als *impersonaliter* stehend nehmen, wie es nie vorkommt, und um so weniger hier genommen werden darf, da es v. 11. mit einem bestimmten Subjecte steht. Daſs das Vav in וְעַד unsere Auffassung nicht etwa zurückweist, da das ו oft als die weitere Verbin-

dung statt der engeren durch *et quidem* steht, so z. B. in v. 25. das וּבְצוֹק, bedarf kaum einer Bemerkung, vgl. Jer. 15, 13. Ewald p. 654. Gesen. p. 845. Ebenso das καὶ Joh. 1. 16. Winer p. 367. Dafs das עַד nicht mit Bertholdt durch: endlich erklärt werden darf, versteht sich von selbst.

Bei dem „es wird herabtriefen über" liegt die Zerstörung von Sodom und Gomorrha als der *typus* aller zukünftigen vernichtenden Gerichte Gottes zu Grunde. Das נָתַךְ wird ursprünglich vom natürlichen Regen gebraucht, vgl. 2 Sam. 21, 10. Exod. 9, 33. Durch einen übernatürlichen Regen aber (vgl. Gen. 19, 24: und Gott liefs regnen über Sodom und Gomorrha Feuer und Schwefel) erfolgte der Untergang von Sodom und Gomorrha. Diese Stelle der Gen. liegt auf merkwürdige Weise einer Menge von andern zu Grunde, in denen der Untergang der Gottlosen geschildert wird. Am nächsten halten sich an sie Ps. 11, 6.: „Gott wird regnen lassen über die Gottlosen Stricke (nicht etwa Blitze, was ganz willkührlich ist. Das Bild vom gerichtlichen Verfahren entnommen; der Verbrecher wird vorher gefesselt, ehe das Halsgericht über ihn ergeht. Gegensatz gegen die bisherige freie Ungebundenheit der Gottlosen.), Feuer und Schwefel", und Ezech. 38, 22.: „Feuer und Schwefel will ich regnen lassen über ihn". Deutlich bleibt aber auch die Beziehung an folgenden Stellen, welche der unsrigen näher verwandt sind: 2 Chron. 34, 21.: „grofs ist der Grimm (eigentl. die Gluth) des Herrn, welche auf uns sich ergossen hat (נִתְּכָה בָּנוּ), weil unsere Väter nicht beobachtet haben das Wort des Herrn, dafs sie thaten nach allem, was geschrieben steht in diesem Buche". 12, 7.: „Und meine Zornesgluth wird nicht herabtriefen, תִּתַּךְ, über Jerusalem". Jerem. 7, 20.: „Siehe mein Zorn und meine Gluth werden ausgegossen, נִתֶּכֶת, auf diesen Ort, über (wie an unserer Stelle) Mensch und Vieh und über Baum des Feldes, und über Frucht der Erde, und sie brennt und verlöschet nicht". 42, 18.:

„wie sich ergossen hat (נִתַּךְ) mein Zorn und meine Gluth über die Bewohner Jerusalems, so wird herabtriefen, תִּתַּךְ, meine Gluth über euch, da ihr nach Ägypten kommt". 44, 6.: „Es ergiefst sich meine Gluth und mein Zorn (vgl. Jes. 42, 25. das חֲמַת אַפִּי als *nom. compos.* seine Zornesgluth) und brennt in den Städten Judas, und in den Strafsen Jerusalems, und sie werden zur Ruine und zur Öde", vgl. noch Nah. 1, 6. Thren. 2, 4. Jes. 42, 25. Aus diesen Parallelst. erhellt, dafs der Gluthregen des göttlichen Zornes die stehende Bezeichnung war für die Gerichte, welche den Untergang des Bundesvolkes herbeiführten, so gewöhnlich, dafs sie selbst in der schlichten historischen Prosa vorkam. Daniel, der selbst als Zeitgenosse einen solchen Gluthregen erlebt hatte, vgl. v. 11., der eben für die schauerliche Brandstätte gebeten, erhält hier die Nachricht, dafs, wenn sie wiederhergestellt worden, und von neuem die Rache Gottes noch furchtbarer wie früher über sich herbeigerufen, ein neuer Gluthregen sie wieder in Asche und Trümmer verwandeln wird. Der Ausdruck führt immer gänzliche Vernichtung mit sich, und schon um seinetwegen kann nicht an die Maccabäischen Zeiten gedacht werden. Um sich von dieser lästigen Consequenz zu befreien, wollen die neueren Maccabäischen Ausll., das שֹׁמֵם activisch nehmend, die Zornesgluth von dem Bundesvolke auf seine Feinde ablenken, über den Verwüster, wobei es ihnen, wie sich leicht denken läfst, schon unter den Jüdischen Ausll., obgleich diese einstimmig die Beziehung der Weissagung auf die Zerstöhrung durch die Römer festhalten, nicht an Vorgängern fehlt. Abarbanel: „*Praeterea desolationis meminit adhuc venturae super ipsas gentes, quae et ipsa erit usque ad perditionem*". Die Wahl dieser sprachwidrigen Erklärung zeigt, dafs man sich aufserdem nicht zu helfen weifs, und ihre Widerlegung liefert uns daher ein Selbstzeugnifs der rationalistischen Erklärer für die Unhaltbarkeit ihrer Auslegung. Das *Verbum* שָׁמַם hat ohne alle Ausnahme intransitive, nie die transitive Bedeutung verwüsten.

Erweisen wir diefs durch die Betrachtung aller für die letztere angef. Stellen. Ez. 36, 3. übersetzt man das יַעַן שַׁמּוֹת (vgl. über diese Infinitivform Ewald p. 473.) gewöhnlich durch: *propterea, quod devastant vos.* Man mufs aber vielmehr übersetzen: „weil ihr verwüstet seyd, und weil man nach Euch eifrig trachtet, dafs ihr ein Besitzthum werdet den Heiden". Diefs erhellt unwidersprechlich aus v. 4., wo ebenfalls als Ursache der thätlichen Bezeugung des göttlichen Mitleidens zuerst die Verwüstung durch die Chaldäer, dann das Leid angeführt wird, welches die Elenden von den übermüthigen Nachbarn zu erdulden hatten, wie denn beides in den gleichzeitigen Klagen durchgängig verbunden vorkommt. Dem שַׁמּוֹת entspricht genau das: die verwüsteten Trümmer, חָרְבוֹת שְׁמֵמוֹת, und: die verlassenen Städte. In der ganzen Weissagung wird den umwohnenden Völkern nie die Verwüstung des Landes Israel Schuld gegeben, immer nur grausamer Hohn und Plünderung. Die Verwüstung ist in derselben stets die Chaldäische. — Man beruft sich ferner auf Dan. 8, 13., wo das הַפֶּשַׁע שֹׁמֵם heifsen soll: Gräuel des Verwüsters. Allein die grammatische Unzulässigkeit dieser Erklärung ist so handgreiflich, dafs Gesenius und Winer dadurch veranlafst worden sind, dafür פֶּשַׁע הַשֹּׁמֵם zu substituiren, dadurch selbst ein Zeugnifs ablegend, dafs sie das, was wirklich im Texte steht, nicht auf die angegebene Weise zu erklären wagen. Wir zeigten schon p. 500. dafs man erklären mufs: wie lange währt das Gesicht, das Beständige (der heilige Cultus) und die Sünde (das Bundesvolk als die leibhaftige Sünde, vgl. eine ähnliche Personification Sach. 5, v. 8., wo das Israelitische Volk als ein Weib, die Gottlosigkeit, personificirt erscheint, und auch Mal. 1, v. 4.) als verwüstet. Die passiv. Erklärung des שֹׁמֵם wird schon durch das הַתָּמִיד erfordert. Denn was soll es heifsen: wie lange dauert das Beständige, da ja von der Dauer der Aufhebung desselben nach dem Contexte die Rede seyn mufs? Also wie lange dauert das Beständige als ein verwüstetes,

gradeso wie in dem parallelen und erklärenden Satze das מְרֻמָּס ebenfalls zu beiden, zu dem קֹדֶשׁ, entsprechend dem הַתָּמִיד, und zu dem צָבָא, Heer, Bezeichnung des Bundesvolkes, entsprechend dem וְהַפֶּשַׁע, gehört. Endlich beruft man sich noch — der von Älteren angef. St. Jes. 42, 14. nicht zu erwähnen, weil man jetzt darin übereinkommt, dafs dort nicht das *thema* שָׁמֵם sondern נָשַׁם vorkommt, — auf Dan. 12, 11.: und von der Zeit an, dafs das Beständige weggenommen wird וְלָתֵת שִׁקּוּץ שֹׁמֵם, was man — zuletzt Rosenm. — übersetzt: und dafs der verwüstende Gräuel gegeben wird, so dafs die Worte noch mit zur Bestimmung des *terminus a quo* gehören. Allein man geräth bei dieser Auslegung in die Schwierigkeit, dafs nach ihr der *terminus ad quem* ganz fehlt, und kann zudem kaum die Augen vor dem so offenbaren Gegensatz des: sie geben den Gräuel als einen verwüstenden, מְשֹׁמֵם, 11, 31. verschliefsen. Man mufs daher nothwendig die Worte als Bezeichnung des *terminus ad quem* nehmen: von der Zeit an da das Beständige weggenommen worden, und nach der Zeit hin, da man den Gräuel gibt als einen verwüsteten, da der Gräuel, welcher früher als Urheber der Verwüstung, als dieselbe nach dem Gesetze der Vergeltung nach sich ziehend, aufgestellt worden, nun selbst verwüstet, und wie es an der Parallelst. 8, 14. heifst, das Heiligthum gerechtfertigt wird. Bestätigt wird diese Erklärung durch v. 7., wo ebenfalls das ל als Bezeichnung des *terminus ad quem* steht. — Aus den gegebenen Bemerkungen geht hervor, dafs Niemand ferner ohne den Vorwurf gänzlicher Willkühr zu verschulden, das שֹׁמֵם an unserer Stelle durch Verwüster übersetzen darf, und diefs um so weniger, da der offenbare Gegensatz des מְשֹׁמֵם und des שֹׁמֵם als des *agens* und des *patiens* die Identificirung beider verbietet, und da das *Part.* שֹׁמֵם noch einmal in unserem Abschnitte v. 26., und aufserdem noch in dem übrigen Theile des Cap. in intransitiver Bedeutung vorkommt.

Bestimmtheit der Zeitangaben.

Die herrschende Ansicht in der Synagoge und Kirche ist von jeher die gewesen, dafs die 70 Wochen sowohl, wie die kleineren Zeiträume, in welche diese Gesammtperiode eingetheilt wird, genau bestimmt und scharf begränzt seyen. Die entgegengesetzte Annahme wird auch schon dadurch sehr verdächtig, dafs sie sich nur bei solchen findet, welche entweder durch falsche Hypothesen mit der Chronologie ins Gedränge kamen, oder zu chronologischen Untersuchungen keine Lust hatten. Obgleich diefs selten geschieht, so mufs doch genau geschieden werden zwischen einer objectiven und einer subjectiven Unbestimmtheit. Die letztere, welche Sack l. c. p. 291. vorzugsweise zu behaupten scheint, wenn er unter anderen sagt: „Etwas Anderes ist es, das pünktliche Zusammentreffen im Wissen der göttlichen Weisheit anzunehmen, und ein Anderes, die Nachweisbarkeit des Pünktlichen zu behaupten", müfste zu ihrer Sicherung den Beweis führen, dafs die Chronologie der Zeiten von dem *terminus a quo* bis auf den *term. ad quem* eine unsichere sey. Da dieser Beweis aber durchaus nicht geführt werden kann, da sich grade darin die göttliche Weisheit offenbart, dafs die chronologische Bestimmung der Erscheinung des Messias erst in eine Zeit fällt, in der die Chronologie durch die zu Gebote stehende Vergleichung mehrfacher Ären, und zahlreicher gleichzeitiger Schriftsteller bei verschiednen Nationen auf dem sichersten Fundamente beruht, so ist diese Annahme ohne weiteres zu verwerfen. Für die objective Unbestimmtheit, die Annahme, dafs die chronologischen Bestimmungen nur in Bausch und Bogen gegeben seyen, hat man folgende Gründe geltend gemacht.

1. „Es ist offenbar, dafs das gebrauchte Zeitmaafs der שָׁבֻעִים hauptsächlich wegen der Gleichförmigkeit mit dem Zahlworte שִׁבְעִים in den beiden Jeremianischen Prophetieen

gewählt ist". 2. „Es ist klar, dafs die Zahl dieser שָׁבֻעִים aus keinem anderen Grunde auf 70 angegeben ist, als weil die absolut nothwendige Gleichheit mit den 70 Jahren des Jeremias diese Zahl forderte, und jede andere ausschlofs". So Bertholdt p. 610. Es ist nun allerdings richtig, dafs die 70 Wochen der Wiederherstellung in genauer Beziehung auf die 70 Jahre der Zerstöhrung stehen. Aber was folgt etwa daraus? Der *terminus a quo* wird so gewählt, dafs eine solche Beziehung genau mit dem Erfolge übereinstimmte. Grade diese Verschiedenheit des *terminus a quo* der 70 Wochen von dem *terminus ad quem* des Jeremias zeigt, dafs die Zeit genau bestimmt werden sollte. 3. Coccejus bemerkt, *non credibile esse, deum voluisse fidem suspendere a chronologia.* Allein von der diesem Grunde unterliegenden Ansicht aus könnte man auch beweisen, dafs jede Übersetzung der heiligen Schrift inspirirt seyn müsse. Denn sonst würde ja der Glaube von der Philologie abhängen. Ebenso, dafs alle historischen Forschungen über die Canonizität der biblischen Schriften unnütz seyen. Der Grund gilt nicht mehr gegen unsre Weissagung, wie gegen alle übrigen chronologisch bestimmten. Ist nur eine derselben als vorhanden nachgewiesen, so ist zugleich dargethan, dafs er auf unrichtiger Voraussetzung beruhen mufs. Erhalten etwa diejenigen, welche sich in chronologische Untersuchungen nicht einlassen können oder wollen, weniger dadurch, dafs auch für diejenigen gesorgt ist, bei welchen diefs statt findet? Bleibt ihnen nicht, wie bei den übrigen Messianischen Weissagungen, das dafs? Sind nicht alle äufseren Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums auf selbstständige Weise nur demjenigen erkennbar, der die zu ihrer Prüfung nothwendigen Kenntnisse besitzt, und kann diese Prüfung wohl bei einem derselben ohne irgend welche Kenntnisse angestellt werden? Werden nicht solche auch nur zu der Einsicht in das ungefähre Zutreffen erfordert? Und will man genau abmessen, über welches Maafs Gott nicht herausgehen dürfe? Sind alle Beweise des Christen-

thums für alle, oder hat nicht vielmehr die göttliche Weisheit und Liebe dafür gesorgt, dafs jeder, der sich überzeugen lassen will, in seinem Gebiete solche vorfindet? Darf derjenige, der in irgend einem Gebiete, worin Gott die Spuren seiner Wahrheit zurückgelassen hat, nicht zu Hause ist, etwa scheel sehen, dafs Gott so gütig ist? Darf man es z. B. dem christlichen Historiker beneiden, dafs ihm der Beweis aus den grofsartigen Würkungen des Christenthums, weit anschaulicher und vollständiger sich entfaltet, wie demjenigen, der in Bezug auf die Geschichte mehr oder weniger ein Laie ist? Und endlich sind nicht die χαρίσματα in der Kirche zum Befsten des Ganzen? Kommen nicht die durch vom Geiste Gottes geleitete gelehrte Forschung gewonnenen, und in die kirchliche Tradition übergegangenen Resultate auch dem Laien zu Gute, der sie mit Vertrauen entgegennimmt?

So schwach aber wie die Gründe gegen, so stark sind die Gründe für die Bestimmtheit der chronologischen Angaben.

1. Die 70 Wochen stehen in der genauesten Beziehung auf die 70 Jahre des Jeremias. Was die chronologische Bestimmtheit der letzteren beweist, leistet dasselbe auch für die ersteren. Dieser Beweis aber ist leicht zu führen. Dafs Daniel die 70 Jahre für bestimmt hielt, zeigt schon sein Gebet im 69sten. Hätte man auch vor der Erfüllung hieran gezweifelt, so würde es doch durch dieselbe über allen Zweifel erhoben seyn. Dafs das erste Jahr des Cyrus grade 70 Jahre von dem *terminus a quo* des Jeremias, dem 4ten Jahre des Jojakim entfernt ist, dafür ist der Beweis schon in den Beiträgen 1, p. 181. geführt worden. Dafs auch die Tyrische Chronologie dasselbe Resultat liefert, wird in einer nächstens erscheinenden *dissertatio de Tyro a Nebucadnezare capta* dargethan werden.

2. Alle übrigen die Zukunft betreffenden Zeitangaben des Daniel sind bestimmt. Dafs die in Cap. 8. und 12. enthaltenen, die Makkabäische Zeit betreffenden diefs nicht nur bis auf das Jahr, sondern bis auf den Tag sind, wird allgemein

zugestanden. Auch die Bestimmung der Zeit von Nebucadnezars Wahnsinn erweist sich als chronologisch genau aus Cap. 4, 31.: am Ende der (bestimmten) Tage, wenn gleich die Länge des Zeitmaafses erst durch die Erfüllung bestimmt werden mufste.

3. Die Weissagung selbst trägt alle Merkmale chronologischer Bestimmtheit. Dafs diese schon durch den Ausdruck, das נֶחְתָּךְ, angedeutet wird, ist bereits in der Erklärung nachgewiesen. Der *terminus a quo* und der *terminus ad quem* ist nicht fliefsend, sondern durch scharf abgegränzte Ereignisse bezeichnet. Der ganze Zeitraum von 70 Wochen wird nicht nur in drei Theile von 7 — 62 und 1 Woche getheilt, sondern auch dieser letztere wieder in zwei gleiche. Wie könnte diefs wohl geschehen, wenn es auf ein halbes Hundert Jahre mehr oder weniger nicht ankäme? Gott selbst würde Anlafs gegeben haben an seinem Worte zu zweifeln, wenn eine alle Zeichen chronologischer Bestimmtheit an sich tragende Weissagung durch die Erfüllung als nicht bestimmt nachgewiesen würde.

4. Wäre die Sache durch diese Gründe nicht, wie sie es ist, völlig entschieden, so müfste die Erfüllung den Ausschlag geben, und eine Erklärung, welche diese auf ihrer Seite hätte, wäre unbedingt die richtige.

Es versteht sich von selbst, dafs die Behauptung der Bestimmtheit nicht über die in der Sache selbst liegenden Gränzen hinausgehen kann. Sie kann natürlich in ihrem vollen Umfange nur bei denjenigen Datis statt finden, welche, wie die meisten unserer Weissagung, in einen bestimmten scharf abgegränzten Moment fallen. Bei Begebenheiten, welche ihrer Natur nach mehr fliefsend sind, wie die Vollendung der Erbauung der Stadt, und die subjective Aneignung der durch Christum erworbenen Heilsgüter, kann natürlich die Bestimmtheit der Weissagung nicht über die Bestimmtheit der Geschichte hinausgehen.

Der *terminus a quo* der siebenzig Wochen.

Wir haben in dem exegetischen Theile nachgewiesen, dafs diesen nicht etwa der Anfang des Aufbaus der Stadt überhaupt, sondern vielmehr der Anfang ihrer vollendeten Wiederherstellung nach ihrem alten Umfange und ihrer alten Würde bildet. Es bleibt uns noch übrig, auf geschichtlichem Wege auszumitteln, in welches Jahr dieses Datum fällt.

Wäre blofs von dem Anfange des Aufbaus die Rede, so würden unbedenklich diejenigen Recht haben, welche den *terminus a quo* in das erste Jahr des Cyrus setzen. Dann würde ihr Grund Beweiskraft haben, dafs ja doch die Zurückgekehrten nicht unter freiem Himmel wohnen können, und dafs, behaupten, unter Cyrus sey noch gar nichts für den Aufbau der Stadt geschehen, den Jesaias, der 45, 13. den Cyrus als Erbauer der Stadt preist, zum Urheber einer Pseudoprophetie machen hiefse. Wer könnte wohl an einer Sache zweifeln, die durch jedes Capitel der heiligen Schriften, welche die Zeit von Cyrus bis auf Nehemias betreffen, bezeugt wird? Alle diese Schriften setzen so deutlich das Vorhandenseyn eines Jerusalems während dieses Zeitraums voraus, dafs derjenige, dem man diefs beweisen müfste, dieser Mühe gar nicht werth wäre.

Allein so wie der *terminus a quo* in unserer Weissagung bestimmt wird, kann er weder mit Einigen ins erste Jahr des Cyrus, noch mit Andern ins zweite Jahr des Darius Hystaspis, noch endlich mit Andern ins 7te Jahr des Artaxerxes gesetzt werden. Bis zum zwanzigsten Jahre des Artaxerxes war die frühere Stadt Jerusalem ein offnes, spärlich bewohntes, allen Unbilden der Nachbarn ausgesetztes Dorf, sich zu dem früheren und zu dem späteren verhaltend, wie die Hütten, die man nach dem Brande einer Stadt zur ersten Zuflucht gegen Regen und Wind aufbaut, gegen die noch unversehrte und gegen die wiederherge-

stellte. In dem weiten Raume tauchten einzelne ärmliche Wohnungen unter dem Schutte hervor, der rings um die Stadt so angehäuft lag, dafs man den Weg um sie nicht vollenden konnte.

Wir räumen zuerst die Gründe hinweg, die man gegen diese Ansicht von dem Zustande Jerusalems erhoben hat. Bei Hagg. 1, 4. heifst es: „Ist Zeit für euch selbst zu wohnen in euren Häusern getäfelt, und mein Haus ist wüste". Allein hieraus einen Schlufs auf die ganze Stadt zu machen, geht ebenso wenig an, als man aus Jes. 1, 15. („eure Hände sind voll Blut") und v. 21. („Gerechtigkeit wohnte in ihr und jetzt Mörder") schliefsen kann, dafs Jerusalem ganz mit Mördern angefüllt gewesen. Waren nur einige getäfelte Häuser vorhanden, — und wer wollte diefs wohl läugnen? — so hatte der Prophet vollkommnen Grund, um den Gegensatz recht handgreiflich zu machen, die Sache nach ihrer höchsten Spitze zu bezeichnen. Man beruft sich ferner auf Esra 4, 12., wo die Feinde der Juden an Artachschasta (Smerdis) schreiben: „kund sey dem Könige, dafs die Juden, welche von dir heraufgekommen sind nach Jerusalem, die aufrüherische und böse Stadt bauen und die Mauern vollenden und die Trümmer herstellen", vgl. v. 16.: „Wir thun dem Könige zu wissen, dafs, wenn diese Stadt aufgebaut, und die Mauern vollendet werden, deshalb diesseits des Stromes dir kein Theil seyn wird". Allerdings, käme diese Nachricht von dem Verfasser des Buches Esra, oder fände sie sich in einem Briefe der Juden an den Persischen König, so würde sie darthun, dafs schon bald nach der Rückkehr aus dem Exile, und lange vor Nehemias, die Juden wenigstens den Versuch gemacht haben, die Stadt in ihrer alten Weise wiederherzustellen, zugleich freilich aber auch, dafs dieser Versuch mislungen. So aber beweist sie nur eins — dafs die Feinde der Juden freche Lügner gewesen. Schon Clericus bemerkt: „*Hae vero merae erant calumniae. Templum enim solum instaurare coeperant, et domus privatas, in qui-*

bus habitarent"; und dafs diese Bemerkung richtig ist, erhellt daraus, dafs vorher und nachher von der Erbauung der Mauern mit keinem Worte die Rede ist. Ganz mit demselben Rechte, wie hieraus auf die versuchte Wiederherstellung der Mauern, könnte man aus Neh. 6, 6. 7.: „Du und die Juden, ihr gedenket euch zu empören — und du wirst ihr König werden — auch hast du Propheten bestellt, welche über dich ausrufen sollen zu Jerusalem: König von Judah", schliefsen, dafs es die Absicht des Nehemias gewesen, das Persische Joch abschüttelnd, sich zum Könige zu erheben. Als das durch dieses Schreiben veranlafste Verbot des Usurpators Smerdis durch seinen bald darauf erfolgten Tod aufgehoben worden, wurde unter Darius Hystaspis blofs der Tempelbau betrieben, vgl. Esr. 5, 6. ff. Wäre das Vorgeben der Feinde gegründet gewesen, würde man dann nicht gleich auch mit dem Aufbau der Mauern wieder angefangen haben? Endlich beruft man sich noch auf Neh. 1, 3.: „Und da sprachen sie (die aus Jerusalem in die Persische Residenz gekommenen) zu mir: die Übriggebliebenen, welche übrig geblieben sind von der Gefangenschaft dort in der Stadt, sind in grofsem Elende und in Schande, und die Mauer Jerusalems ist durchbrochen, und ihre Thore sind mit Feuer verbrannt". Hieraus, behauptet man nach dem Vorgange von J. D. Michaelis, folge mit Nothwendigkeit, dafs die Mauern Jerusalems von den Zurückgekehrten erst wieder aufgebaut, und dann von den umwohnenden Völkern zum zweiten Male wieder zerstöhrt seyen. Denn die Schleifung von Nebucadnezar habe dem Nehemias nicht unbekannt, und kein neuer Grund seiner Trauer seyn können. Allein was nöthigt wohl zu der Annahme, dafs die Ankömmlinge dem Nehemias etwas durchaus Neues sagten? Dafs Mauern und Thore noch nicht wieder aufgebaut waren, wufste er zwar; aber das Geräusch des Hoflebens hatte sein Gemüth davon abgezogen. Jetzt trat ihm der Widerspruch des sichtbar Erscheinenden und der Verheifsung besonders lebhaft vor die Seele, und er wurde

dadurch zu einer warmen Fürbitte veranlafst, welche den Grund zur Aufhebung dieses Widerspruches legte. Der Schlufs ist nicht besser und nicht schlechter, als der aus dem Eindrucke, den das vorgelesene Gesetz auf den Josias macht, auf die frühere gänzliche Unbekanntschaft mit demselben. Kann man etwa daraus, dafs das Volk nach Neh. 8, 9., als es das Gesetz durch Esra vorlesen hörte, weinte, schliefsen, dafs es dasselbe vorher gar nicht gekannt habe? Zudem steht das: sie sind in grofsem Elende und in Schande, zu dem: die Mauern sind zerstöhrt u. s. w., in dem Verhältnisse von Wirkung und Ursache. Dafs die Zerstöhrung der Mauern einen so verderblichen Einflufs ausüben, dafs es die Wiederaufnahme der Stadt so gänzlich hindern werde, indem es ihre Bewohner aller Schmach und Unbill ihrer umwohnenden Feinde aussetzte, hatte Nehemias nicht so gedacht, wie er es jetzt erfuhr. Die Zerstöhrung der Mauern erschien ihm also jetzt in einem ganz anderen Lichte, und erweckte daher seinen Schmerz, seine Fürbitte, seinen Vorsatz zu thätiger Hülfleistung. Dafs diese Zerstöhrung der Mauern und der Thore die Chaldäische ist, und dafs dieselbe bis auf Nehemias fortdauerte, erweisen wir positiv aus folgenden Gründen. 1. Ganz ähnlich wie hier, wird die Chaldäische Verwüstung, was Mauern und Thore betrifft, geschildert, Thren. 2, 8. 9., vgl. auch 2 Regg. 25, 10. 2. Die Feinde der Juden wissen nur von einer längst vergangenen Zerstöhrung; vgl. Neh. 3, 34., wo Sanballat sagt: „was thun die verwelkten (die ohnmächtigen) Juden? Werden sie die Steine lebendig machen aus den Schutthaufen, da sie verbrannt sind?" 3. Das Buch Esra thut einer Wiederherstellung der Mauern mit keinem Worte Erwähnung. Und doch läfst sich nicht denken, dafs ein Ereignifs, dessen Wichtigkeit schon daraus hervorgeht, dafs die Feinde der Juden dasselbe, als es wirklich ins Leben trat, durch List und Gewalt zu verhindern suchten, und sich über nichts mehr entrüsteten, als grade hierüber, mit Stillschweigen übergangen worden sey. Aus dem, nach dem 6ten

Jahre des Darius verfafsten zweiten Theile des Sacharjah, Cap. 14, v. 10. ff., vgl. mit mehreren dort angeführten Stellen des Nehemias, geht hervor, dafs zur Zeit Beider Mauern und Thore sich noch grade in demselben Zustande befanden, in dem die Chaldäer sie zurückgelassen, dafs grade dieselben Bruchstücke, welche sie verschont hatten, noch standen, und keine andern. Vgl. noch Neh. 3, 8.: „und da vollendeten sie (wie man wegen des die Auffassung als *Plusquamperf.* ausschliessenden *Fut. c. Vav conv.*, und wegen v. 34. übersetzen mufs) Jerusalem bis an die breite Mauer", woraus hervorgeht, dafs man die breite Mauer, westlich von dem nach den angeführten Stellen stehen gebliebenen Ephraimsthore, vgl. 2 Chron. 26, 9., als wegen der ihr durch Usias ertheilten starken Festigkeit, stehen geblieben, nicht wieder zu bauen brauchte. 5. Es ist von vornherein höchst unwahrscheinlich, dafs die Juden vor Nehemias auch nur einen Versuch gemacht haben, die Mauern und Thore wiederherzustellen. In dem Edicte keines Persischen Königs war ihnen auch nur eine Spur von Erlaubnifs dazu gegeben. Und dafs sich diese von selbst verstand, wer möchte das wohl behaupten? Etwas anderes ist es, ein wehrloses Volk in seine Heimath entlassen, und ihm die Schutzmittel gewähren, welche unter Umständen, bei einer allgemeineren Empörung, ihm auch gegen den Geber selbst dienen konnten. Diefs letztere setzt ein Vertrauen voraus, wie wir es bei den Asiatischen Gewalthabern, die wohl wufsten, dafs ihre Macht nur auf der Ohnmacht ihrer Unterthanen beruhte, nicht vorfinden, und wie es nur durch das nahe Verhältnifs, in dem Nehemias zum Artaxerxes stand, ausnahmsweise erzeugt werden konnte. Die Juden durften aber, wenn sie das Nichterlaubte auf eigene Hand wagten, um so weniger auf Connivenz hoffen, da sie von boshaften Feinden umgeben waren, die auf jede Weise den Argwohn der Persischen Könige zu erregen suchten. Gelang ihnen diefs schon durch Lügen, wie vielmehr mufsten dann die Juden das Schlimmste erwarten, wenn sie

ihnen durch Übertretung der königlichen Befehle wirklichen Grund zur Anklage gaben.

Diese Zurückweisung desjenigen, was man gegen die gegebene Ansicht von dem Zustande Jerusalems bis auf Nehemias vorgebracht hat, enthält zugleich schon zum Theil die positive Begründung derselben, die wir also nur noch zu vervollständigen brauchen.

Bei Sacharjah erscheint der Zustand Jerusalems durchgängig als ein provisorischer. Erst in Zukunft soll nach 1, 16. die Mefsschnur über Jerusalem gezogen werden; die Gegenwart gehört nach v. 12. noch zu der Periode des Elendes, nicht der Wiederherstellung; sie ist noch ein Anhang der Chaldäischen Dienstbarkeit. Nach Cap. 2. soll erst die Zukunft die Zerstöhrung Babels und die Erbauung Jerusalems vollenden, ja was in Bezug auf die erstere bis jetzt geschehen, ist so unbedeutend, dafs es gar nicht in Betracht kommt, dafs der Prophet nur wie von einem gänzlichen Neubau redet; vgl. bes. v. 5.: „Und siehe da ein Mann, in seiner Hand eine Mefsschnur. Und er sprach, wohin gehst du? Und er sprach, zu messen Jerusalem, zu sehen, wie viel seyn wird ihre Breite und wie viel ihre Länge". Cap. 7, 7. wird die Vergangenheit, wo Jerusalem war sitzend und befriedet, יֹשֶׁבֶת וְשַׁלְוָה, der Gegenwart entgegengesetzt. Jerusalem ist also jetzt noch eine Stadt, welche, לֹא תֵשֵׁב, nicht sitzt, sondern daniederliegt, vgl. zu Sach. 9, 5. Cap. 8, 5. verheifst der Prophet, die Gassen der Stadt werden dereinst noch voll seyn von Knaben und Mädchen, spielend auf ihren Gassen, und wie wenig diese Verheifsung in der Gegenwart einen Anknüpfungspunkt hatte, geht daraus hervor, dafs er v. 6. es nöthig findet, die, denen eine solche Wendung der Dinge seltsam und unglaublich vorkam, auf die göttliche Allmacht zu verweisen.

Wenden wir uns nun, da das Buch Esra nichts für unseren Zweck darbietet, zum Nehemias, so tritt uns dasselbe, wenn nicht ein noch traurigeres Bild entgegen. Dafs die An-

zahl der Einwohner sehr geringe war, erhellt schon aus dem: „die Übriggebliebenen, welche übrig geblieben sind von der Gefangenschaft dort in der Stadt". Hieraus scheint zu folgen, dafs die geringe Anzahl der Bewohner Jerusalems in der Zeit zwischen Sacharjah und Nehemias noch abgenommen hatte. Man mochte sich, der beständigen Plackereien der Feinde, die ihr Augenmerk besonders auf Jerusalem gerichtet hatten, müde, in das übrige Land zerstreut haben. Besonders aber zeigt Cap. 2, v. 3. und 5., wie ungereimt es ist, die Wiederherstellung der Stadt in die Zeit vor Nehemias zu setzen. Nehemias sagt dort zum Artaxerxes: „die Stadt, wo die Gräber meiner Väter sind, liegt wüste, חָרְבָה, und ihre Thore sind durch Feuer verzehrt. — Sende mich nach Judäa, zur Stadt der Gräber meiner Väter, dafs ich sie baue", וְאֶבְנֶנָּה. Hieraus geht hervor, dafs die Differenz des damaligen Zustandes Jerusalems von dem während des Exils so geringe war, dafs sie ganz übersehen werden, und der erstere so geschildert werden konnte, wie der letztere z. B. in unserem Cap. geschildert wird. Dafs Nehemias nicht aber etwa gegen den König von Persien übertrieb, erhellt aus v. 17., wo er in Jerusalem selbst den Zustand der Stadt ebenso schildert: „Ihr seht das Elend, worin wir sind; Jerusalem ist verwüstet, und ihre Thore mit Feuer verbrannt". Sehr bezeichnend ist auch Neh. 7, 4.: „Die Stadt war weit und grofs und des Volkes nur wenig in ihr, und es waren keine Häuser gebaut". Diese Stelle bezieht sich auf die Zeit unmittelbar nach Vollendung der Stadtmauern. Im Vertrauen auf die göttliche Verheifsung, hatte man derselben wieder den alten Umfang gegeben; nun aber zeigt sich das schreiendste Misverhältnifs zwischen dem *continens* und dem *contento*. Die paar Häuser scheinen in dem weiten Raume ganz zu verschwinden.

Bisher haben wir erwiesen, dafs der Anfang der Wiederherstellung der Stadt nicht vor Nehemias gesetzt werden kann; zeigen wir jetzt, dafs er durch ihn gemacht worden.

Dafs man ihn in der späteren Zeit für den Wiederhersteller, nicht allein der Mauern und Thore, sondern auch der Stadt selbst hielt, zeigt Jes. Sir. 49, 13.: Νεεμίου ἐπὶ πολὺ τὸ μνημόσυνον, τοῦ ἐγείραντος ἡμῖν τείχη πεπτωκότα καὶ στήσαντος πύλας καὶ μοχλοὺς, καὶ ἀνεγείραντος τὰ οἰκόπεδα ἡμῶν. Josua und Serubabel werden dagegen v. 12. nur als Erbauer des Tempels gepriesen. Doch wir können einen weit stärkeren Beweis aus Nehemias selbst führen. In genauem Zusammenhang mit Cap. 7, 4., der nur durch die Erzählung desjenigen unterbrochen wird, was zwischen Entschlufs und Ausführung fiel, berichtet Nehem., Cap. 11, 1. 2., was er gethan, um die Volksmenge Jerusalems zu mehren. Auf seinen Betrieb zogen zuerst alle Häupter des Volkes vom Lande in die Stadt; dann mufste von allem übrigen Volke der Zehnte, wie das Loos ihn traf, dasselbe thun. Endlich zog noch eine ganze Anzahl von Familien freiwillig vom Lande in die Stadt. Dieſs, was zu Anfang wegen der damit verbundenen plötzlichen Abbrechung aller Verhältnisse, als eine aus theokratischer Gesinnung hervorgehende Aufopferung erschien, mufste später auch von solchen häufig geschehen, die nicht durch dieses Motiv dazu bewogen wurden. Jerusalem, als die einzige befestigte Stadt des Landes, besafs hiedurch einen solchen Vorzug, dafs jeder, dem nur irgend seine Verhältnisse es erlaubten, sie zum Wohnsitze zu wählen getrieben wurde. Das Bauen der Mauern Jerusalems, und das: keine Schmach mehr seyn, wird Neh. 2, 17. als miteinander verbunden gesetzt. Theils wegen dieses Grundes, theils weil Jerusalem der Sitz des Heiligthums war, wurde nicht leicht einer von den noch fortwährend aus der Zerstreuung zurückkehrenden Juden anderswo seinen Wohnsitz aufschlagen, als dort. Viele wurden gewifs grade durch die Nachricht von Jerusalems Wiederherstellung zur Rückkehr veranlafst. Wie herrlich und wie schnell von nun an die Stadt anwuchs, während sie in dem langen Zeitraum vom ersten Jahre des Cyrus an bis auf Nehemias gar keine Fortschritte gemacht hatte, wird sich aus

den später anzuführenden Stellen heidnischer Schriftsteller ergeben.

Suchen wir nun den *terminus a quo* noch genauer zu bestimmen, so zeigt sich uns als solcher das Gebet des Nehemias um die Wiederherstellung der Stadt, Cap. 1. In Folge der Erhörung dieses Gebetes ging der göttliche Beschluſs zur Wiederherstellung der Stadt aus, und dieser wird ja in v. 25. als der *terminus a quo* der 70 Wochen angegeben. Auf die Erhörung dieses Gebetes wird von Nehemias alles Folgende, namentlich das geneigte Gehör, das ihm Artaxerxes gab, zurückgeführt, vgl. Cap. 2, 8. 18. *). Dieſs Gebet aber fällt in den Monat Kislev, den dritten Monat des bürgerlichen Jahres, in das zwanzigste Jahr des Artaxerxes, von dessen Regierungszeit wir daher bei der chronologischen Berechnung der 70 Wochen nur 19 volle Jahre abzuziehen haben.

Wir müssen jetzt noch einige Gründe berücksichtigen, welche man gegen den von uns, nach dem Vorgange des Jul. Africanus bei Hieronymus, der überhaupt schon in Bezug auf unsere Weissagung ganz das Richtige getroffen hat, nur daſs er nach Mondenjahren rechnet **), so wie überhaupt der meisten und besten Ausll. angenommenen *terminus a quo*, vorgebracht hat. 1. „Daniel muſste nothwendig den Zeitpunkt des Ediktes erleben, von dem hier die Rede ist; sonst konnte er ja nicht zu seinem Troste gereichen, und er hätte selbst nicht gewuſst, wo er zu rechnen anfangen sollte; es wäre ihm also seine eigne Weissagung unverständlich gewesen". So Hassencamp, über die 70 Wochen, p. 9. ff. Allein dieser Grund geht von der

*) Bengel, *ordo temp. p.* 346.: „*Mandata regum* (ἐξελθόντα δόγματα, *ut habet phrasis Luc.* 2, 1.) *illi verbo subserviebant*".

**) Eine Rechnungsweise, die, da sie bei den Hebräern nie statt fand, so sehr alles Grundes entbehrt, daſs wir uns mit ihrer Zurückweisung gar nicht aufzuhalten brauchen; vgl. dagegen Vitringa, *l. c. p.* 260.. Frank, *syst. chronolog.* 1, 1. §. 8., Ideler, Chronologie 1, p. 490. ff.

unrichtigen Voraussetzung aus, dafs dem Daniel Alles nur für ihn selbst zu Theil wurde, während er nach der richtigen Ansicht nur ein Organ war, durch welches Gott Aufschlüsse ertheilte, welche zum Theil erst Jahrhunderte später ihrem ganzen Umfange nach verstanden werden konnten. Wir sagen nach der richtigen Ansicht. Denn sie ist die in dem Buche Daniel selbst vorliegende. Das Gesicht Cap. 8. soll nach v. 26. verschlossen seyn bis zur weit entfernten Zeit der Erfüllung. Daniel selbst staunt nach v. 27. darüber, und Niemand versteht es. Nach Cap. 12, v. 4. ist die ganze vorhergehende Weissagung verschlossen bis auf die Zeit des Endes; dann werden viele sie durchlaufen und grofs wird das Verständnifs seyn. Cap. 12, 7. gibt der Engel eine Zeitbestimmung. Daniel hört sie und versteht sie nicht, und bittet den Engel um nähere Aufschlüsse, v. 8. Dieser antwortet v. 9., er könne ihm dieselben nicht ertheilen, weil die Weissagung verschlossen und versiegelt sey, bis auf die letzte Zeit, vgl. über d. St. Beitr. 1, p. 215. ff. In specieller Beziehung auf die letztangeführte heifst es 1 Petr. 1, 10 — 12., die Propheten hätten in Bezug auf das künftige Heil gefragt und geforscht. Es sey ihnen aber geoffenbart worden, dafs die durch ihren Dienst gegebene Weissagung nicht ihnen, sondern den zur Zeit der Erfüllung Lebenden bestimmt sey. Daniel brauchte nicht zu wissen, wo er zu rechnen anfangen sollte; es genügte, wenn er nur aus der Weissagung selbst abnehmen konnte, dafs er noch nicht zu rechnen anfangen durfte, dafs der *terminus a quo* noch nicht da war. Die genaue Berechnung gehörte nur den später Lebenden an, und auch für diese blieb vor der Erfüllung so viel Dunkelheit übrig, theils wegen der Art und Weise der Bestimmung des *terminus a quo* selbst, bei welcher sich, wie in der ganzen übrigen Weissagung das Bestreben zeigt, den doppelten Gegensatz, objective Unbestimmtheit, und eine solche Klarheit für das vor der Erfüllung lebende Subject zu vermeiden, welche das Verhältnifs desselben zur Geschichte aufgehoben haben würde, theils wegen Mangels

an genauer chronologischer Erforschung des ganzen Zeitraums, wie er sich selbst bei Josephus zeigt, dafs sie sich damit begnügen mufsten, aus der Weissagung die ungefähre Zeit des Auftretens Christi zu erkennen; und dafs sie hierzu den Einsichtsvolleren würklich gedient habe, läfst sich geschichtlich nachweisen. Eine der objectiven Bestimmtheit entsprechende subjective Einsicht in die Weissagung war erst den Zeiten nach der Erfüllung vorbehalten. — Falsch aber ist die Behauptung, dafs diesen *terminus a quo* angenommen, die Weissagung dem Daniel keinen Trost hätte gewähren können. War etwa nicht das Dafs schon eine reiche Quelle des Trostes? Und dann blieb ja Daniel auch über das Wann nicht ganz im Unklaren. Das Wann der Rückkehr aus dem Exil war ihm genau bekannt. Er wufste, dafs bis dahin nur noch zwei Jahre waren; schon befand sich der, welcher sie bewürken sollte, Cyrus, auf dem Schauplatz der Geschichte. Dafs aber die Rückkehr von der vollendeten Wiederherstellung nicht durch eine lange Reihe von Jahren getrennt seyn werde, schien in der Natur der Sache zu liegen. Die Verkündung mochte dem Daniel um so trostreicher seyn, weil er beide sich viel näher zusammendachte, wie sie es nach dem Erfolge würklich waren. Dafs er diefs würklich gethan, kann vielleicht aus dem tiefen Schmerze geschlossen werden, den er nach Cap. 10. äufsert, als im dritten Jahre des Cyrus sich der Wiederaufnahme der Theokratie ein unerwartetes Hindernifs entgegenstellt (vgl. Beitr. p. 146. ff.). Die genauere Angabe des zwischen dem *terminus ad quem* der Weissagungen des Jeremias und dem *terminus a quo* der unsrigen liegenden Zeitraumes würde nur dazu gedient haben, die Rückkehrenden muthlos zu machen, oder sie gar ganz von der Rückkehr, zu der sich ohnedem verhältnifsmäfsig so wenige entschlossen, abzuhalten.

2. „*Quanta erat calamitas, tantum beneficii exoptabatur et promittebatur. Uno tempore templum et urbem vastarant Chaldaei; in ruinis et templum et urbs jacebant,*

quum Daniel oraret; quare uti praedictio vastitatis Jerem. 21, 10. *etc., sic descriptio vastitatis et aedificationis sub urbis mentione templum quoque innuit. Hinc omnia Daniel precibus complectebatur, urbem, montem sanctum, populum, sanctuarium. Eademque omnia complectitur responsio per angelum allata*". Bengel, *ordo tempor. p.* 343. Allein durch alles dieſs wird weiter nichts erwiesen, als daſs in der göttlichen Mittheilung auch des Tempels gedacht werden muſs. Dieſs geschieht aber ja auch indirecte, indem er als beim Beginn der 70 Wochen, oder der Wiederherstellung der Stadt als schon vollendet vorausgesetzt wird. Denn wie könnte die Stadt ohne den Tempel wohl die heilige Stadt genannt werden? Auch die Verkündung der Zerstöhrung des Tempels nach Ende der 70 Wochen setzt ja die Wiederaufbauung voraus. Zu behaupten aber, die Wiederherstellung des Tempels und der Stadt müſste nothwendig in dieselbe Zeit fallen, heiſst zugleich behaupten, die Geschichte müſste anders seyn als sie ist. Fallen in ihr beide Momente auseinander, warum sollte nicht auch in der Weissagung nur eins derselben als *term. a quo* gesetzt werden können? und zwar dasjenige, von welchem an gerechnet die 70 Jahrwochen bei dem bestimmten *terminus ad quem* ihr Ende erhielten.

Der Untersuchung über den *terminus a quo* schlieſsen wir hier gleich die über die geschichtliche Bestätigung desjenigen an, was als der ersten Periode, den mit diesem *terminus a quo* beginnenden 7 Wochen, eigenthümlich angegeben wird. Die Wiederherstellung der Stadt soll durch sie ganz hindurchgehen, und mit ihrem Ende vollendet seyn. Dieſs fällt, da, wie später bewiesen werden wird, das 20ste Jahr des Artaxerxes das Jahr 455 v. Chr. ist, in das J. 406, 2 Jahre vor das Ende der 19jähr. Regierung des Darius II., des Nachfolgers von Artaxerxes. Man darf bei diesem Punkte in Bezug auf die Nachweisung der Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung nur bescheidne Ansprüche machen, theils wegen der Natur

des Gegenstandes, der kein scharf abgeschnittener und abgegränzter ist, theils wegen der Beschaffenheit unserer Nachrichten über diesen Zeitraum, die, da Josephus ihn ganz mit Stillschweigen übergeht, so gut wie gar keine sind. Diese bescheidenen Erwartungen sind wir aber dann auch merkwürdigerweise beinahe im Stande zu überbieten.

Das merkwürdigste Zeugnifs liefert uns Herodot, dessen Geschichte nicht vor dem J. 408 verfafst seyn kann, weil er noch Begebenheiten erzählt, die in diefs Jahr und das vorhergehende fallen, vgl. Clinton, *fasti Hellenici p.* 85., und besonders Dahlmann, Forschungen 1, p. 98. ff., und nicht viel später, weil man ihm sonst ein viel zu hohes Alter beilegen müfste. Was er also über die Gröfse Jerusalems sagt, kann ziemlich auf die Zeit des Endes der 7 Wochen bezogen werden. Wir müssen uns freilich eine Voraussetzung erlauben, die erst an einem andern Orte erwiesen werden kann, die, dafs das Herodotische *Kadytis* Jerusalem sey; aber wir dürfen diefs um so eher, da die Sache für sich selbst spricht, und da die früheren gelehrten Vertheidigungen dieser Annahme, wie von Lightfoot, *opp. t. II, p.* 408., von Prideaux, 1, p. 106. ff. (franz.), von Cellarius, 3, 13., *ed.* Schwarz 2, p. 456., von Heine, *observv. sacrae, l.* 1, *c.* 5. *p.* 63., von dem scharfsinnigen Verf. der *observatio de Cadyti, magna Syriae urbe,* in der *nova var. script. coll. fasc.* 1. Halle 1716., von Zorn, zu *Hecataeus Abder. p.* 94., von Dahlmann, Forschungen, 2, p. 75., durch die Abhandlung von Hitzig nichts weniger als entkräftet worden, und da nach derselben auch Niebuhr, in dem ersten Bande der hist. phil. Schriften, Abhandlung über die Armen. Chronik des Eusebius, und Bähr, *Herodoti Musae,* 1, *p.* 922., diesen Vertheidigern beigetreten sind. Herodot redet von Cadytis an zwei Stellen. Die erstere (2, 159. μετὰ δὲ τὴν μάχην Κάδυτιν, πόλιν τῆς Συρίης ἐούσαν μεγάλην, εἷλε) bezieht sich zwar auf die Zeit vor dem Exile, auf die Einnahme Jerusalems durch Pharao Necho, nachdem Josias

in der Schlacht bei Megiddoh gefallen war. Allein Herodot bezeichnet doch in ihr Jerusalem als eine auch zu seiner Zeit noch grofse Stadt. Wichtiger aber ist die zweite St. 3, 5.: ἀπὸ γὰρ Φοινίκης μέχρι οὔρων τῶν Καδύτιος πόλιος, ἥ ἐστι Σύρων τῶν Παλαιστινῶν καλεομένων· ἀπὸ δὲ Καδύτιος, ἐούσης πόλιος (ὡς ἐμοὶ δοκέει) Σαρδίων οὐ πολλῷ ἐλάσσονος κ. τ. λ. Dafs das Prädikat „grofs" an der ersteren in seiner vollen Bedeutung zu nehmen sey, zeigt hier der Vergleich mit Sardes. Diese uralte Stadt hatte auch unter der Perserherrschaft und später die Gröfse und Volksmenge beibehalten, die sie früher als Residenz der Lydischen Könige gehabt hatte. Diefs erhellt unter andern aus *Pausanias, Lacon. p.* 175. *ed. Wech.:* Ἦν γὰρ δὴ τῆς Ἀσίας τῆς κάτω μέγιστον μέρος τηνικαῦτα ἡ Λυδία, καὶ αἱ Σάρδεις πλούτῳ τε καὶ παρασκευῇ προεῖχον· τῷ τε σατραπεύοντι ἐπὶ θαλάσσῃ τοῦτο οἰκητήριον ἀπεδέδεικτο, καθάπερ γε αὐτῷ βασιλεῖ τὰ Σοῦσα. Plinius bezeichnet (h. n. 5, 29.: „*Celebratur maxime Sardibus*") diese Stadt als die Zierde von ganz Lydien; Strabo p. 625. als eine sehr alte und grofse, und das letzte Prädikat wird ihr so durchgängig beigelegt, (vgl. auch Ovid, *metam.* 11, 137. *Vade, ait, ad magnis vicinum Sardibus amnem)*, dafs es ein stehendes gewesen zu seyn scheint.

Ein anderes freilich in spätere Zeit gehörendes, aber nichts desto weniger merkwürdiges Zeugnifs ist das des *Hecataeus Abderita*, eines Schriftst. aus der Zeit des Alexander und des Ptolemäus *Lagi* (vgl. über ihn Beitr. 1, p. 281.) in einem Fragmente bei Joseph. l. 1, c. Ap. §. 22., und bei Eusebius, *praep. Evang. l. IX. c.* 4.: ἔστι γὰρ τῶν Ἰουδαίων τὰ μὲν πολλὰ ὀχυρώματα κατὰ τὴν χώραν καὶ κῶμαι· μία δὲ πόλις ὀχυρὰ, πεντήκοντα μάλιστα σταδίων τὴν περίμετρον· ἣν οἰκοῦσι μὲν ἀνθρώπων περὶ δώδεκα μυριάδες, καλοῦσι δ' αὐτὴν Ἱεροσόλυμα, wozu Scaliger bemerkt: *Vides, quanta fuerit Hieros. urbs, quam totius Orientis ornamentum vere vocare poterant tempore Hecataei.*

Als specieller Charakter der in die 7 Wochen fallenden Wiederherstellung wird in der Weissagung angegeben, sie werde geschehen in kümmerlicher Zeit, *in angustia et pressura temporum*. Auch diefs stimmt genau mit dem Erfolge überein. Man kann sich nicht genug wundern, wie mitten unter dem Kreuze der verborgene göttliche Segen doch so mächtig würken konnte, dafs in verhältnifsmäfsig kurzer Zeit an die Stelle eines wüsten Schutthaufens eine Stadt trat, welche wenigen in Asien an Gröfse nachstand. Wie sehr dem Anfange dieser Periode das Prädikat einer bedrängten Zeit zukommt, zeigt Neh. Cap. 4. Von den umwohnenden Feinden bedrängt, mufsten die Bauenden in der einen Hand die Waffen tragen, mit der andern arbeiten; in den Nächten wurden die durch die Arbeiten des Tages erschöpften Kräfte von neuem durch Wachen in Anspruch genommen. Und auch nach Vollendung des Baues dauerte das Elend und die Mühseligkeit noch fort. Diefs erhellt aus der anschaulichen Schilderung Neh. 9, 36. 37.: „Siehe wir sind jetzt Knechte, und das Land, das du unsern Vätern gegeben hast, zu essen seine Frucht und sein Gut, siehe wir sind Knechte in ihm. Und seinen Ertrag gibt es für die Könige, die du über uns gegeben hast um unserer Sünde willen, und über unsere Leiber herrschen sie, und über unser Vieh nach ihrem Gefallen, und in grofser Bedrängnifs, בְּצָרָה גְדוֹלָה, sind wir". Davon legen auch die Weissagungen des Maleachi, welche schon mitten in diese Periode hineinfallen, einen deutlichen Beweis ab. Er hat beständig mit solchen zu kämpfen, welche wegen des bedrängten Zustandes der neuen Colonie wider Gott murrten, und sich wohl gar dadurch zum gänzlichen Unglauben verleiten liefsen.

Chronologische Bestimmung des *terminus ad quem*.

Der äufserste *terminus ad quem* unserer Weissagung, derjenige, bei dessen Eintreten die Vergebung der Sünden, die

Ertheilung der ewigen Gerechtigkeit u. s. w. vollendet seyn soll, fällt an das Ende der 70 Wochen. Ihn aber bei der chronologischen Berechnung zu Grunde zu legen, ist mifslich, weil er durch kein einzelnes scharfbegrenztes Factum bezeichnet ist. Wohl findet ein solches sich dagegen am Schlusse der 69sten Woche, und wir legen diesen *terminus ad quem,* Christi öffentliches Auftreten, seine Salbung mit den Gaben des Geistes, um so mehr unserer Berechnung zu Grunde, da er, was sehr merkwürdig ist, in der Geschichte der Erfüllung ebenso genau chronologisch bezeichnet hervortritt, wie hier in der Weissagung, genauer wie irgend ein anderer Punkt, wie die Geburt, wie die Auferstehung, wie die Himmelfahrt Christi.

Wir lesen Luc. 3, 1.: ἐν ἔτει δὲ πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας — ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην. Hienach fällt das öffentliche Auftreten Johannes d. T. und Christi in das Jahr 782 u. cond. Man hat zwar aus verschiednen Gründen, theils um die Auctorität mehrerer Kirchenväter zu retten, deren Angaben von dieser Bestimmung abweichen, theils um den festen historischen Boden der heiligen Geschichte wankend zu machen, versucht, diese Bestimmung unbrauchbar zu machen. Allein mit sehr wenigem Erfolg. Denn wenn z. B. Paulus und Kuinöl bemerken, es sey ungewifs, welche Zählungsweise der Jahre des Tiberius hier statt finde, so hat schon Ideler, Chronologie, 1, p. 418. dagegen nachgewiesen, dafs die Geschichte überhaupt keine andere kenne, als die vom Anfange seiner wirklichen Herrschaft, nach dem Tode des Augustus an; und wenn dieselben behaupten, Lucas bestimme nur das Jahr, in welchem Johannes, nicht das, in welchem Christus öffentlich auftrat, so wird dabei unbeachtet gelassen, dafs eben die genaue Bestimmung der Zeit des Auftretens Johannis, und das unmittelbare Anschliefsen des Auftretens Christi an dasselbe ohne neue Zeitbestimmung zeigt, dafs beides in dasselbe Jahr fällt. Sehr treffend bemerkt schon Bengel: „*Certe non id egit Lucas, ut,*

introitu praecursoris exacte notato, initium ab ipso domino factum nonnisi obiter tangeret, sed praecipuam posterioris curam habuit. Opportune tamen Johannem conjungit, ne longiori intervallo praecessisse credatur". Auf das Zusammentreffen des Auftretens beider in demselben Jahre — etwa durch einen sechsmonatlichen Zeitraum getrennt — führt auch das: καὶ αὐτὸς ἦν ὁ Ἰησοῦς ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα ἀρχόμενος, in v. 23. Erklärt man: auch Jesus selbst, so folgt daraus, dafs auch Johannes beim Antritte seines Amtes (ἀρχόμενος) gegen dreifsig Jahr alt war, und was damit verbunden ist, da Johannes nur 6 Monate älter war als Christus, dafs er nur 6 Monate früher öffentlich auftrat. Übersetzt man: und Jesus selbst, so wird eben durch diese Beziehung auf den Johannes vorausgesetzt, dafs die vorhergegangene Bezeichnung des Punktes in der Weltgeschichte auch hier hinzuzudenken ist, und dafs sie nur durch die Angabe des Alters Christi einen Zusatz erhält, der wiederum, da es nicht zufällig ist, dafs Christus sein Amt erst nach vollendetem dreifsigsten Jahre antrat, sondern in Bezug auf gesetzliche Bestimmungen des A. T. geschieht, die auch auf den Johannes ihre Anwendung fanden, auch diesem zu Gute kommt. Ganz nichtssagend ist der Grund gegen das Zusammentreffen des Jahres Christi und Johannis, den man aus v. 21. vgl. mit Mat. 3, 5. entnimmt. Denn hätte auch Judäa das zehnfache seiner Gröfse gehabt, so würde doch bei der allgemeinen Spannung der Gemüther, bei dem lebhaften durch die Hauptstadt vermittelten religiösen Verkehr, ein ungefähr halbjähriger Zeitraum vollkommen hingereicht haben, die Aufmerksamkeit des ganzen Landes zu erregen. Endlich, die von Ideler l. c. p. 419. angef. Meinung von Sanclemente, wonach die Zeitbestimmung sich nicht auf das Auftreten Johannis und Christi, sondern auf des letzteren Leiden und Tod beziehen soll, bedarf wohl nicht, wie Ideler meint, ehe sie vom Leben zum Tode geführt wird, einer gründlichen Untersuchung vor

dem Tribunal der Exegeten, sondern die Türkische Justiz ist bei ihr allein an ihrer Stelle.

Die Übereinstimmung von Weissagung und Erfüllung in Bezug auf die Entfernung des *terminus a quo* von dem *terminus ad quem.*

Nach der Weissagung soll der *terminus a quo*, das zwanzigste Jahr des Artaxerxes, von dem *terminus ad quem*, dem öffentlichen Auftreten Christi, durch einen Zeitraum von 69 Jahrwochen oder 483 Jahren geschieden seyn. Vergleichen wir nun hiemit die Geschichte, so mufs es auch dem Befangensten schon höchst auffallend seyn, dafs unter allen gangbaren chronologischen Bestimmungen dieses Zeitraums, sich keine einzige über 10 Jahre von der Angabe der Weissagung entfernt. Diese Verwunderung mufs auf das höchste gesteigert werden, wenn sich aus genauer Prüfung dieser Bestimmungen ergiebt, dafs diejenige unter ihnen die allein richtige ist, nach der Weissagung und Geschichte bis aufs Jahr mit einander übereinstimmen.

Wir haben glücklicherweise zur Erreichung dieses Zweckes nicht nöthig, uns in ein Labyrinth chronologischer Untersuchungen einzulassen. Wir befinden uns im Ganzen auf sicherem Boden. Alle Chronologen stimmen darin überein, dafs der Regierungsantritt des Xerxes in das Jahr 485 v. Chr., der Tod des Artaxerxes in das Jahr 423 fällt. Die Abweichung betrifft allein das Jahr von Artaxerxes Regierungsantritt. Unsere Aufgabe ist vollkommen gelöst, wenn es uns gelingt nachzuweisen, dafs dieser in das Jahr 474 v. Chr fällt. Denn alsdann ist das zwanzigste Jahr des Artaxerxes das Jahr 455 v. Chr. nach der gew. Zeitrechnung *), = 299 *u. c.*

Hierzu die 483 Jahre.

782 *u. c.*

---

*) Der Kundige wird bemerken, dafs der Verfasser absichtlich seine Untersuchung ganz unabhängig von den schwierigen Forschungen

Wir würden wahrscheinlich der Mühe dieser Untersuchung ganz überhoben seyn, wenn nicht der Irrthum eines scharfsinnigen Mannes und die Unselbstständigkeit seiner Nachfolger, die an und für sich klare Sache verdunkelt hätten. Der Regierungsanfang des Artaxerxes fällt nach Thucydides in die Zeit kurz vor der Flucht des Themistocles nach Asien. Durch einige später zu beleuchtende Scheingründe verleitet, setzte Dodwell in den *Annall. Thuc.* beide Begebenheiten in das Jahr 465 vor Christo. Die gründliche Widerlegung von Vitringa, in der angeführten Abhandlung, blieb merkwürdiger Weise den Philologen und Historikern, selbst wie es scheint, den Holländischen, wie Wesseling, ganz unbekannt. Die auch von Corsini in den *fastis Atticis* angenommene Ansicht von Dodwell wurde die gangbare, worüber man sich nicht wundern wird, wenn man weifs, wie selten überhaupt in neuerer Zeit gründliche und selbstständige chronologische Untersuchungen sind, wenn man z. B. wahrnimmt, wie ein allgemein geschätzter neuerer Herausgeber des Thucydides, Poppo, in einem dicken Bande, der sich als *in Thucydidem commentarii politici, geograph., chronologici* ankündigt, in letzterer Beziehung nichts anderes liefert, als einen Wiederabdruck der aus Dodwell zusammengestellten chronol. Tafeln der Haackeschen Schulausgabe, sich entschuldigend mit einem *odio quodam inveterato totius hujus disciplinae!* Auch Clinton (*fasti Hellenici, lat. vert.* Krueger, Leipz. 1830.), so stark er anerkennt, dafs Dodwell die ganze Chronologie dieses Zeitraums verwirrt habe, vgl. z. B. p. 248. 53., hat sich doch in den wichtigsten Punkten, während er ihn in mehreren glücklich bekämpft, nicht von ihm losmachen können, und da-

---

über das Geburtsjahr Christi gemacht hat, welche seiner Überzeugung nach in der neueren Zeit durch das Hereinziehen unsicherer astronomischer Combinationen, besonders durch Münter und Ideler, sehr vom richtigen Wege abgelenkt worden sind.

durch die Verwirrung nur noch gröfser gemacht, indem nun weder die wirkliche, noch die von Dodwell fein ersonnene chronologische Folge der Begebenheiten stehen bleibt. Nichts desto weniger aber ist durch diese gesteigerte Verwirrung die Sache weiter gefördert. Denn nun ist die von Dodwell in die gemachte Geschichte hineingetragene Harmonie zerstöhrt. Der Ruhm aber, ganz den richtigen Weg wieder aufgefunden zu haben, gebührt allein Krüger, der nach mehr als hundert Jahren ganz unabhängig in demselben Resultate und zum Theil auch in dem Gebrauche derselben Gründe mit Vitringa zusammenstimmt. In der scharfsinnigen Abhandlung: über den Cimonischen Frieden, in dem Archiv f. Philologie und Pädagog. von Seebode 1. 2. p. 205. ff., setzt er den Tod des Xerxes in das Jahr 474 oder 473, und die Flucht des Themistocles ein Jahr später. Diese Abhandlung möge dazu dienen, diejenigen zu beschämen, welche die Gründe unserer Annahme, zu deren Darlegung wir jetzt übergehen, in Bausch und Bogen mit der Bemerkung von sich weisen, der Verfasser habe nur gefunden, was er gesucht. Wer sich nicht fähig fühlt, selbstständig in die Untersuchung einzutreten, der lasse sich doch vom Aburtheilen wenigstens dadurch abschrecken, dafs ein Gelehrter, der keinen andern Zweck im Auge hat, als den, eine chronologisch verwirrte Periode der Griechischen Geschichte zu entwirren, für das Ereignifs, welches zur Bestimmung des *terminus a quo* unserer Weissagung dient, grade das Jahr angibt, durch dessen Nachweisung Weissagung und Erfüllung in die genaueste Übereinstimmung treten.

Betrachten wir zuerst die Gründe, welche für die Ansicht zu sprechen scheinen, wonach der Regierungsanfang des Artaxerxes erst in das Jahr 465 versetzt wird. 1. „Der Flucht des Themistocles mufs der Übergang des Principates von Athen an Sparta um mehrere Jahre vorangehen. Denn dieser Übergang erfolgte bei der Belagerung von Byzanz, bei welcher die verrätherischen Unternehmungen des Pausanias erst begannen;

die Flucht des Themistocles aber war eine Folge der Anklage, welche aus den nach dem Tode des Pausanias vorgefundenen Papieren gegen ihn erhoben wurde. Nun sagt aber Isokrates in dem Panathenaikos, dafs das Principat der Lacedämonier 10 Jahre gedauert habe. Als den *terminus a quo* die Expedition des Xerxes angenommen, fällt dieser Übergang in das Jahr 470". Allein die Mühe, welche Vitringa sich gibt, diefs angebliche Zeugnifs des Isokrates zu entkräften, können wir uns ersparen, da alle neueren Gelehrten, zum Theil ganz unabhängig von einander, darin übereinstimmen, dafs Isokrates von einem zehnjährigen Principate nicht vor, sondern nach dem der Athenienser redet, vgl. Coray, zu Pan. c. 19. Dahlmann, Forschungen 1. p. 45. Krüger p. 221. Clinton p. 250 ff. 2. Dafs Themistocles noch im Jahre 472 in Athen gewesen, schliefst Corsini, *fasti Att.* 3. *p.* 180. aus *Ael. l.* 9. *c.* 5. Hienach soll Themistokles den zu den Olympischen Spielen kommenden Hiero zurückgewiesen haben, behauptend, wer nicht an der gröfsten Gefahr Theil genommen, dürfe auch kein Genosse der Freude seyn (die Geschichte wird auch von Plutarch erzählt). Da nun Hiero Ol. 75, 3 (478) zur Regierung gekommen, so könne nur an die Ol. 77 (472) gedacht werden. Aber wer sähe wohl nicht gleich, dafs die Beziehung auf die Olympien der Ol. 76 (476) weit näher liegt, da der Vorfall voraus setzt, dafs der μέγιστος τῶν κινδύνων noch in ganz frischem Angedenken war? 3. Nach dieser Annahme würde Xerxes nur 11 Regierungsjahre erhalten; Artax. dagegen 51. Damit im Widerspruche stehen die Angaben des Can. Ptolem. (vgl. dar. Ideler 1. p. 109. ff.), welcher dem Xerxes 21 und dem Artaxerxes 41 Regierungsjahre zutheilt, und des Ctesias, welcher dem Artaxerxes 42 Jahre gibt, und einiger anderer Schriftst. vgl. die St. bei Bähr zu Ctesias p. 184. *Ceteris paribus* würde dieser Grund allerdings entscheidend seyn. Allein wenn andere gewichtige Auctoritäten ihm entgegen treten, ist er allein nicht geeignet sie aufzuwiegen. Der Canon hat nur dann

bedeutende Auctorität, wenn er sich auf astronomische Beobachtungen stützt, die hier gar nicht ins Spiel kamen. Aufserdem tritt er in die Reihe aller übrigen geschichtlichen Quellen. Der ganze Irrthum war gegeben, sobald nur ein in einer älteren Quelle stehendes *ιά* mit einem *κά* verwechselt wurde. Denn hatte man erst durch diese Verwechselung dem Xerxes eine 21jährige Regierung beigelegt, so war die Verkürzung der Regierung des Artaxerxes auf 41 eine nothwendige Folge. Schon Wesseling zu Diod. 12, 64., legte, ohne Bedenken diese Angaben verwerfend, dem Artaxerxes 45 Jahre bei. — Diesen schon von anderen vorgebrachten Gründen fügen wir noch folgende hinzu. 4. Aus Ctesias Cap. 20. scheint hervorzugehen, dafs Artaxerxes erst geraume Zeit nach dem Regierungsantritte des Xerxes geboren wurde. Ctesias nämlich, nachdem er denselben berichtet, fährt fort: *γαμεῖ δὲ Ξέρξης Ὀνόφα θυγατέρα Ἀμιστρην καὶ γίνεται αὐτῷ παῖς Δαρειαῖος, καὶ ἕτερος μετὰ δύο ἔτη Ὑστάσπης, καὶ ἔτι Ἀρταξέρξης.* Erzählt Ctesias die Begebenheiten in der richtigen chronologischen Folge, so konnte Artaxerxes im Jahre 474 höchstens 7 Jahre alt seyn. Dagegen stimmen aber alle Nachrichten darin überein, dafs er beim Tode des Xerxes, obgleich noch jung (vgl. Justin. 3, 1.), doch schon in einem Alter war, welches ihn zur selbstständigen Führung der Regierung geeignet machte. Wir dürfen uns nicht mit der Antwort begnügen, es sey sehr unwahrscheinlich, dafs Xerxes, der zu Anfang der 36jährigen Regierung des Darius geboren (vgl. Herod. 7, 2.), beim Tode desselben schon 34 — 35 Jahr alt war, erst in so später Zeit geheirathet. Ctesias selbst befreit uns aus der Verlegenheit, in die er uns durch seine Ungenauigkeit gestürzt. Nach Cap. 22. war Megabyzus schon vor der Expedition gegen Griechenland mit einer Tochter des Xerxes vermählt, die, schon Cap. 20. genannt, falls Ctesias dort chronologisch genau erzählte, um diese Zeit erst geboren seyn müfste. Nach Cap. 28. beklagte sich Megabyzus gleich nach der Rückkehr des Xerxes aus Griechenland

bei demselben über die schaamlose Aufführung dieser seiner Frau. 5. Es kann gar keinem Zweifel unterworfen seyn, dafs der Achaschverosch des Buches Esther kein anderer sey, als Xerxes. Nun wird aber dort ausdrücklich Cap. 3, 7. das zwölfte Jahr dieses Königs erwähnt, und die im folgenden erzählten Begebenheiten fallen zum Theil gegen das Ende desselben. Allein diese Schwierigkeit schwindet, sobald man die Jahre der Mitregentschaft des Xerxes mit Darius mitrechnet. Nach der ausführlichen Erzählung bei Herodot 7. Cap. 2 — 4 wurde Xerxes zwei Jahre vor dem Tode des Darius von ihm als König eingesetzt, vgl. z. B. Cap. 4.: ἀπέδεξε δὲ βασιλῆα Πέρσῃσι Δαρεῖος Ξέρξεα. Von der Sitte der Hebräischen Schriftsteller, die Jahre der Mitregentschaft, wo eine solche stattfand, mitzuzählen, haben wir ein merkwürdiges Beispiel in den Angaben über den Nebucadnezar (vgl. Beitr. 1. p. 63.). Wir finden aber in dem Buche Esther selbst nicht undeutliche Spuren dieser Zählungsweise. Die Erzählung von dem ungeheuren Gastmahl Cap. 1., erhält bei dieser Annahme ihr rechtes Licht. Als Veranlassung ergibt sich der wirkliche Regierungsantritt des Xerxes, ohne dafs man deshalb die bisher ausschliefslich angenommenen Zwecke, die Berathungen mit den Grofsen über die zu unternehmenden Feldzüge, auszuschliefsen brauchte. Was Cap. 2, 16. erzählt wird, fällt dann grade in die Zeit der Rückkehr des Xerxes aus Griechenland, während aufserdem, was nicht ohne Schwierigkeit ist, gegen zwei Jahre über sie hinaus.

Gehen wir jetzt zur Darlegung der positiven Gründe für unsere Ansicht über, und zwar zuerst derjenigen, welche unmittelbar dieselbe begründen, dann der ungleich zahlreicheren und stärkeren, welche mittelbar dasselbe leisten, indem sie zeigen, dafs die Flucht des Themistocles, der die Thronbesteigung des Artaxerxes vorangehen mufs, unmöglich später als 473. v. Ch. gesetzt werden kann.

Zu der ersten Gattung gehört Folgendes. 1. Es mufs diejenigen, welche eine 21jährige Regierung des Xerxes annehmen, schon sehr befremden, dafs der ganze Zeitraum vom 11ten Jahre an vollkommen eine *tabula rasa* ist. Die biblischen Nachrichten bleiben beim Schlusse des 10ten Jahres stehen. Ctesias berichtet aus der Zeit nach dem Griechischen Kriege nur einen einzigen unbedeutenden Vorfall, Cap. 28., der in die Zeit unmittelbar nach der Beendigung desselben gehört. Kein späterer Schriftsteller hat es gewagt, in die 10 Jahre, welche, unserer Meinung nach die Verwechselung eines ι und ϰ seinem Alter zugesetzt, *in fugam vacui* etwas hineinzutragen

2. Wir besitzen ein doppeltes Zeugnifs, welches die Rückkehr des Xerxes aus Griechenland, und seinen Tod in so nahe Verbindung setzt, dafs wir, ohne dasselbe zu verwerfen, unmöglich eine noch 15jährige Regierung nach dieser Rückkehr annehmen können, vielmehr den Tod nicht über das Jahr 474. hinaussetzen dürfen. Das erste ist das des Aelian, *var. hist.* 13, 3.: εἶτα ἐπανελθὼν, αἴσχιστα ἀνθρώπων ἀπέθανεν, ἀποσφαγεὶς νύκτωρ ἐν τῇ εὐνῇ ὑπὸ τοῦ υἱοῦ. Das zweite, das des Justinus, 3, 1. „*Xerxes rex Persarum, terror antea gentium, bello in Graeciam infeliciter gesto, etiam suis contemtui esse coepit. Quippe Artabanus praefectus ejus, deficiente quotidie regis majestate, in spem regni adductus, cum septem robustissimis filiis*", *etc.*

3. Mit einer 21jährigen Regierung des Xerxes vertragen sich nicht die Angaben des Justinus l. c. über das Alter seiner Söhne bei seinem Tode. „*Securior de Artaxerxe, puero admodum, fingit regem a Dario, qui erat adolescens, quo maturius regno potiretur, occisum*". Regierte Xerxes 21 Jahre, so mufste nach Vergleichung von Ctes. Cap. 22., sein Erstgeborner Darius bei seinem Tode nicht ein *adolescens*, sondern wenigstens 31 Jahre alt seyn. Dagegen sind, eine 11jährige Regierung angenommen, diese Bestimmungen vollkommen passend. Darius war dann gegen 21 Jahr alt,

Artaxerxes, nach Ctes. Cap. 20., gegen 4 Jahre jünger als Darius, ungefähr 17. Diese Bestimmung zeigt auch, dafs man gegen eine 51jährige Regierung des Artaxerxes nicht etwa das zu hohe Alter desselben geltend machen darf, eine Instanz, welche freilich schon durch die einfache Bemerkung zurückgewiesen werden kann, dafs seine Lebensdauer genau dieselbe bleibt, mochte er 51 oder 41 Jahre regieren. Bestieg er mit 17 Jahren den Thron, so brachte er sein Leben auf 68.

4. Nach der Mehrzahl und überwiegenden Auctorität der Zeugnisse, wurde der problematische Friede des Cimon nach der Schlacht am Eurymedon (v. Ch. 470) geschlossen. Da nun alle darin übereinstimmen, dafs dieser Friede mit Artaxerxes geschlossen worden, so mufs die Thronbesteigung desselben auf jeden Fall vor 470. gesetzt werden, vgl. Krüger, l. c. p. 218.

5. Die Geschichte des Nehemias ist kaum vereinbar mit der Annahme, dafs Artaxerxes nur 47 Jahre regiert habe. Nachdem Nehemias das in Cap. 1 — 12. seines Buches Erzählte verrichtet hatte, ging er nach Persien zurück, um seine Hofstelle zu versehen. Dies geschah nach 13, 6. im 32sten Jahre des Artaxerxes. Die Zeit seiner Rückkehr wird nicht genau bestimmt. Es heifst blos: nach geraumer Zeit, לִקְצֵ֣ יָמִ֔ים. Dafs aber seine Abwesenheit eine ganze Reihe von Jahren gedauert haben mufs, geht aus der Erzählung desjenigen hervor, was, während derselben vorfiel. Das Gesetz wegen der Heirathen mit ausländischen Weibern, zu dessen Haltung sich das Volk Cap. 10, 30. von neuem verpflichtet hatte, war während der Zwischenzeit erst verletzt worden. Dann wieder durch einen Beschlufs des Volkes in aller Strenge realisirt, 13, 1—3., und dann wieder gebrochen, was daraus hervorgeht, dafs Nehemias bei seiner Zurückkunft nach v. 23. eine Menge ausländischer Weiber in der Colonie vorfindet. Dafs diese Ehen schon eine geraume Zeit bestanden, erhellt aus v. 24., wo gesagt wird, die Kinder aus denselben hätten halb Asdodisch ge-

redet und nicht Jüdisch reden können. Eine lange Entfernung setzen auch die übrigen, nach Cap. 13, 10. ff., von Nehemias nach seiner Rückkunft vorgefundenen Misbräuche voraus. Er fand die Früchte seiner früheren Wirksamkeit fast ganz vernichtet. Dasselbe beweisen die Weissagungen des Maleachi, dessen Wirksamkeit grade in die Zeit zwischen den beiden Anwesenheiten des Nehemias fällt, vgl. Vitringas treffliche *Dissert. de aetate Mal.*, in s. *obss. ss. VI.* 7. *t.* 2. *p.* 353. ff. Der Zustand des Volkes erscheint hier so, wie er nur seyn konnte, nachdem es schon geraume Zeit seiner beiden treuen Hirten, des Esra, der 13 Jahre früher angekommen, noch eine geraume Zeit mit Nehemias zusammen wirkte, und des Nehemias beraubt gewesen. Halten wir uns aber auch blos an das Erstangeführte, die Ehen mit ausländischen Weibern, so wird es sich bald zeigen, dafs es nicht angeht, dasselbe in einen 9jährigen Zeitraum zusammenzudrängen. Auf jeden Wechsel kommen dann nur drei Jahre, und da diefs für den dritten nach v. 24. unläugbar zu wenig ist, so müfsten die beiden ersten noch bedeutend mehr beschränkt werden, was gar nicht angeht. Dazu kommt, dafs wir für diese Begebenheiten, die Regierungszeit des Artaxerxes zu 41 Jahren angenommen, nicht einmahl 9 Jahre gewinnen. Denn die Erzählung des Nehemias setzt voraus, dafs Artaxerxes zur Zeit ihrer Abfassung noch lebte. Diese kann aber nicht in die Zeit unmittelbar nach der Rückkehr des Nehemias gesetzt werden, da ihr ja die Abstellung aller jener Misbräuche vorhergehen mufs. Werden wir aber durch die gar keine Exception übriglassende Auctorität des gleichzeitigen, mit dem Artaxerxes eng verbundenen Nehemias um einige Jahre über die 41 herausgeführt, so haben wir schon viel gewonnen. Denn dann ist der einzige Grund, welcher unserer Bestimmung entgegensteht, das Zeugnifs des Canon, vollkommen beseitigt.

Der Durchführung der indirecten Gründe müssen wir eine Bemerkung vorausschicken, welche den Zusammenhang

hang rechtfertigt, in den wir den Regierungsantritt des Artaxerxes mit der Flucht des Themistocles setzen. Dieser Zusammenhang nämlich hat nicht das einstimmige Zeugnifs der alten Schriftsteller für sich. Die Gewährsmänner für ihn sind Thucydid. Cap. 137., wo es von dem in Asien angekommenen Themistocles heifst: ἐσπέμπει γράμματα ἐς βασιλέα Ἀρταξέρξην τὸν Ξέρξου, νεωστὶ βασιλεύοντα, und Charon von Lampsacus, der nach Plutarch Them. Cap. 27. ihn ebenfalls zu Artaxerxes fliehen liefs. Dagegen liefsen Andere, wie Ephorus, Dinon, Klitarch und Heraclides (vgl. Plut. l. c.) ihn zum Xerxes kommen. Prüfen wir nun diese Angaben nach der Auctorität der Zeugen, so kann die Entscheidung nicht anders als für die Angabe des Thucydides und des Charon unbedingt günstig ausfallen. Thucydides war dem Artaxerxes gleichzeitig, und wurde ungefähr um die Zeit der Flucht des Themistocles geboren. Er, der Fürst unter den Griechischen Historikern, gibt Cap. 97. als die Ursache, warum er die Begebenheiten zwischen dem Medischen und dem Peloponnesischen Kriege beschreibe, die an, dafs alle seine Vorgänger diese Begebenheiten mit Stillschweigen übergangen, und dafs der einzige, der sie berührt, Hellanicus, ihrer βραχέως τε καὶ τοῖς χρόνοις οὐκ ἀκριβῶς ἐπεμνήσθη, woraus sich ein Doppeltes ergibt, zuerst, wie wenig sicher die von späteren ertheilten Nachrichten über diesen Zeitraum sind, weil sie keinen gleichzeitigen glaubwürdigen Gewährsmann, den Thuc. doch gekannt haben müfste, haben können; dann dafs Thuc. selbst in diesem Zeitraume für einen sorgfältigen und genauen Schriftsteller gehalten seyn will, und daher, weil ein so redlicher Mann sich nichts anmaafsen wird, was ihm nicht gehört, ein solcher ist. Der andere Zeuge, Charon, konnte sich um so weniger irren, da er zur Zeit dieser Begebenheit schon Geschichtschreiber war, und selbst in Asien lebte. Dagegen sind die ältesten Zeugen für die entgegengesetzte Annahme über ein Jahrhundert von der betreffenden Begebenheit entfernt,

Ephorus (s. über dessen Akrisie, Dahlmann, Forschungen, 1, p. 79. ff.) erlebte noch die Asiatische Herrschaft des Alexander; Dinon war Vater des Klitarch, welcher den Alexander begleitete.

In Erwägung dieser Gründe trat man schon im späteren Alterthume unbedenklich dem Thuc. und Charon bei. Plutarch l. c. thut dieſs mit der Bemerkung, die Angabe des Thuc. stimme besser zu den chronologischen Werken. Nepos sagt: „*Scio plerosque ita scripsisse, Themistoclem Xerxe regnante in Asiam transiisse: sed ego potissimum Thucydidi credo, quod aetate proximus de his, qui illorum temporum historias reliquerunt et ejusdem civitatis fuit*". Suidas und der Scholiast zu *Aristoph. equites*, aus dem der erstere einen zweiten Artikel über Themistocles wörtlich aufgenommen hat, lassen, ohne der anderen Annahme auch nur zu erwähnen, den Themistocles πρὸς τὸν Ἀρταξέρξην, τὸν Ξέρξου τοῦ Πέρσου παῖδα fliehen. Und wir dürfen in dieser Beziehung um so weniger Widerspruch befürchten, da, so viel wir wissen, alle neueren Gelehrten ohne Ausnahme der Auctorität des Thuc. und des Charon folgen. Wir bemerken nur noch, daſs die entgegenstehende Annahme um so unbedenklicher verworfen werden kann, da ihre Entstehung sich so leicht erklären läſst, entweder daraus, daſs diese Begebenheit an die Gränze der Regierung des Xerxes und des Artaxerxes fiel, oder aus einer einfachen Verwechselung der beiden Namen, deren Annahme um so leichter ist, je häufiger sie vorkommt, selbst bei dem jenen Schriftst. gleichzeitigen Aristoteles, Pol. 5, 8., ja sogar zweimal bei Ctesias, Cap. 35., wo Bähr gegen alle Handschriften ändern will, und Cap. 44., vgl. Bähr z. d. St. und Reimarus zu *Dio Cass. II. p.* 1370. Endlich konnte der Irrthum auch daraus entstehen, daſs man die Flucht des Themistocles in das richtige Jahr versetzte, dem Xerxes aber 21 Jahre beilegte, woraus dann die Annahme, daſs er zu Xerxes gekommen, nothwendig folgte. Für diese letzte Annahme spricht die Überein-

stimmung mehrerer gleichzeitiger Schriftsteller in demselben Irrthume, welche doch irgend einen Scheingrund für dieselbe voraussetzt.

Gehen wir nun zur Darlegung jener indirecten Gründe selbst über. 1. Wir beginnen mit einem Zeugnisse, welches gradezu das Jahr der Flucht des Themistocles angibt, dem des Cicero, Lael. Cap. 12. Zwar behauptet Corsini l. c. 3, p. 180., Cicero rede von dem Jahre, worin Themistocles aus Athen verbannt wurde; allein man braucht die Stelle nur anzusehen, um sich vom Gegentheil zu überzeugen: „*Themistocles — fecit idem, quod* 20. *annis ante apud nos fecerat Coriolanus*". Die Flucht des Coriolanus zu den Volscern fällt in das Jahr 263 u. c., v. Chr. 492. Die Flucht des Themistocles setzt Cicero demnach in das Jahr 472, ein Jahr später wie wir, was gar nichts ausmacht, da die runde Zahl zwanzig für den Zweck des Cicero grade so die passendere war, wie die genauere 19 für den Chronologen. Wäre Dodwells Zeitbestimmung richtig, so würde zwischen beiden Begebenheiten ein Zeitraum von 27 Jahren liegen.

2. Diodorus Siculus, welcher 11, 55. die Flucht des Themistocles in Ol. 77, 2. setzt (v. Chr. 471.), begünstigt auf jeden Fall unsere nur zwei Jahre höher steigende Bestimmung weit mehr, wie die entgegenstehende. Bemerken wir aber, dafs er in dasselbe Jahr auch den Aufenthalt des Themistocles zu Magnesia und seinen Tod setzt, so zeigt es sich bald, dafs er, sey es irrthümlich oder absichtlich, die einige Jahre füllenden Begebenheiten des Themistocles in das Jahr seines Todes zusammengedrängt hat. Erfolgte dieser im Jahre 471, so mufs die Flucht wenigstens in 473 hinaufgehen. Nur ein einziges Jahr ist von unserer Bestimmung die des Eusebius entfernt, welcher die Flucht des Themistocles bei Ol. 77, 1. erzählt.

3. Was den Hauptgrund bildet, die ganze *series rerum gestarum*, wie sie uns in genauer Ordnung besonders von Thucydides berichtet werden, nöthigt unbedingt die Flucht des The-

mistocles nicht unter das Jahr 473 herabzusetzen. Dafs der Feldzug der verbündeten Griechen unter Anführung des Pausanias gegen Cypern und Byzanz, die Eroberung der letzteren Stadt, und der durch die Insolenz des Pausanias veranlafste Übergang des Principates von den Lacedämoniern auf die Athenienser in das Jahr 477 fällt, dürfen wir als von Clinton p. 250. ff. unwiderleglich dargethan voraussetzen *). Gegen die Ansicht von O. Müller (Dorier, 2, p. 498.), welcher diese Begebenheiten in einen fünfjährigen Zeitraum vertheilt, spricht das ausdrückliche ἐν τῇδε τῇ ἡγεμονίᾳ des Thucydides Cap. 94., wodurch die Eroberung von Byzanz in dasselbe Jahr mit dem Zuge gegen Cypern zusammengedrängt wird. Dafs man diese Worte nicht ohne eine im Widerspruche gegen alle kritischen Auctoritäten unternommene Textesänderung zum Folgenden ziehen könne, zeigt Poppo. Dazu kommt, dafs grade die letzte dieser Begebenheiten durch das einstimmige Zeugnifs der Alten noch in das Jahr 477 versetzt wird. Clinton zeigt p. 249., dafs alle Berechnungen der Zeit des Principates der Athenienser, von diesem Jahre ausgehend, nur in Bezug auf den angenommenen Endpunkt von einander verschieden sind. Auch Thuc. Cap. 128. werden der Feldzug gegen Cypern und der gegen Byzanz als unmittelbar auf einander gefolgt verbunden. Wäre aber Dodwell durch die Gewalt der Gründe genöthigt worden anzuerkennen, dafs diese Begebenheiten, die auch er als Einem Jahre angehörig erweist, (p. 61.) nicht in das Jahr 470, wie er annimmt, sondern in das Jahr 477 gehören, so würde er sicher, es als unmöglich erkennend, den Faden der

*) Die Gründe werden von ihm p. 252. kurz so zusammengefafst: „*Dodwelli rationi neutiquam favet Isocratis auctoritas. Repugnat rerum gestarum series, repugnat quod Thucyd. significat, Plutarchus et Aristides diserte tradunt, repugnat denique temporis spatium, quod Atheniensium imperio assignant Lysias, Isocrates ipse, Plato, Demosthenes, Aristides, quibus fortasse addendus est Lycurgus*".

Begebenheiten bis ins Jahr 465 zu verlängern, seine ganze Hypothese daran gegeben haben. Der Unzufriedenheit der Bundesgenossen folgte die Zurückberufung des Pausanias. Dafs diese noch in dasselbe Jahr gehört, erhellt deutlich theils aus der Natur der Sache selbst, da sie eine Nichtbeendigung einer Hegemonie voraussetzt, theils aus Thuc. Cap. 95.: ἐν τούτῳ δὲ οἱ Λακεδαιμόνιοι μετεπέμποντο Παυσανίαν, ἀνακρινοῦντες ὧν περὶ ἐπυνθάνοντο. Pausanias, in Sparta angekommen und dort freigesprochen, begab sich nun *privatim* auf einer Triere nach Byzanz. Dieſs kann nicht lange nachher geschehen seyn. Denn Thucydides Cap. 128. schliefst es unmittelbar an, und was die Hauptsache ist, Pausanias findet die Flotte noch bei Byzanz. Dafs sein dortiger Aufenthalt nicht lange dauerte, erhellt aus der Nachricht des Thucydides, Cap. 131., dafs er mit Gewalt durch die Athenienser von dort vertrieben sey. Er hielt sich nun zu Colone in Troas auf; von dort aus wurde er nach Sparta gerufen, nachdem man dorthin gemeldet, er unterhalte ein Verständnifs mit den Barbaren. Die Ephoren warfen ihn ins Gefängnifs, liefsen ihn aber bald wieder frei. In diese Zeit fällt sein Verkehr mit dem Themistocles, der damals schon aus Athen vertrieben, sich zu Argos aufhielt und von dort Excursionen in den übrigen Peloponnes machte. Dafs Pausanias den Themistocles erst dann in sein Geheimnifs zog, als dieser aus Athen vertrieben war, sagt Plutarch, und ein mündlicher Verkehr zwischen beiden ist durch alle Nachrichten gesichert. Dafs zwischen dieser Freilassung des Pausanias und seinem Tode kein bedeutender Zeitraum mitten inne liegt, ist klar. Pausanias wurde nicht verurtheilt, weil man keine sicheren Beweise wieder ihn hatte. Es ist aber psychologisch unwahrscheinlich, dafs er nicht bald solche geliefert, dafs er sich eine Reihe von Jahren hindurch vor dem offenbarsten Anstofs in Acht genommen haben sollte, er, der durch den bis zum Wahnsinn gesteigerten Hochmuth so aller Klugheit beraubt war, dafs er sich selbst die Ausführung seines verrätherischen Planes unmöglich

machte, dafs er nach Thucydides Cap. 130. in Medischer Tracht einherging, sich auf einer Reise durch Thracien durch Medische und Ägyptische Trabanten begleiten liefs, sich eine Persische Tafel zulegte, den Zutritt zu seiner Person erschwerte, seiner Heftigkeit freien Lauf liefs, er, von dem Thuc. selbst sehr bezeichnend bemerkt: καὶ κατέχειν τὴν διάνοιαν οὐκ ἠδύνατο, ἀλλ' ἔργοις βραχέσι προὐδήλου, ἃ τῇ γνώμῃ μειζόνως ἐξέπεισα ἔμελλε πράξειν, und von dessen unsinnigem Hochmuthe derselbe Cap. 132. schon aus der Zeit gleich nach der Schlacht von Platää ein Beispiel liefert. Die Entdeckung erfolgte durch den, welcher dem Artabazus die letzten Briefe an den König überbringen sollte. Wie eilig die Unterhandlungen betrieben wurden, dafs also nicht etwa ein vieljähriger Zeitraum über ihnen verflofs, geht schon daraus hervor, dafs der König zu ihrer schleunigeren Betreibung eigens den Artabazus nach Kleinasien geschickt hatte. Der Entdeckung folgte unmittelbar der Tod (vgl. Thuc. 133.). Wir thun sicher nicht zu wenig, wenn wir für diese Begebenheiten einen Zeitraum von 3 Jahren annehmen. Dafs man nicht weiter hinabsteigen dürfe, zeigt auch Diodor, welcher alle diese Begebenheiten in das Jahr 477 (Ol. 75, 4.) zusammendrängt. Wie hätte ihm diefs wohl beifallen, oder wie hätte ein solcher Irrthum wohl entstehen können, wenn Anfang und Ende durch einen Zeitraum von 8 — 9 Jahren von einander getrennt waren? Wie unmöglich es ihm durch seine Quellen gemacht wurde, den Untergang des Pausanias weit über diese Zeit hinauszusetzen, geht schon aus seiner nur auf diese Weise erklärlichen Fiction einer doppelten Anklage des Themistokles hervor. — Müssen wir nun aber den Tod des Pausanias ungefähr in das Jahr 474. setzen, auf keinen Fall später, so kann die Flucht des Themistocles nicht tiefer als in das Jahr 473 herabfallen. Denn Themistocles befand sich bei dem Tode des Pausanias schon eine geraume Zeit im Peloponnes. Auf denselben folgte unmittelbar seine Anklage; vgl. Thucyd. 1, 135., und das vereinigte Interesse der Lacedämo-

nier, denen nichts lieber seyn konnte, als die Athenienser zu Genossen ihrer Schmach zu haben, und der Feinde des Themistocles zu Athen (*Plut. Them. c. 23.: κατεβόων μὲν αὐτοῦ Λακεδαιμόνιοι, κατηγόρουν δ' οἱ φθονοῦντες τῶν πολιτῶν*) läfst nicht anders erwarten, als dafs man die Entscheidung möglichst beschleunigt habe. Themistokles, von den Athenienssern und von den Lacedämoniern gemeinschaftlich verfolgt, flieht nun aus dem Peloponnes nach Corcyra. Dort versagt man ihm den Aufenthalt; er begibt sich daher auf das gegenüberliegende Festland. In Gefahr von seinen Verfolgern erreicht zu werden (Thuc. Cap. 136.: *καὶ διωκόμενος ὑπὸ τῶν προστεταγμένων κατὰ πύστιν ἦ χωρεῖν*) sieht er sich genöthigt, zum Admet, dem Könige der Molosser zu fliehen. Auch sein dortiger Aufenthalt kann nicht lange gedauert haben. Denn nach Thuc. Cap. 137. wurde er vom Admet fortgesandt, sobald seine Verfolger ankamen. Wie könnte man aber wohl annehmen, dafs diese Jahrelang hinter ihm her gewesen? Wie konnte ihnen wohl sein gar nicht verheimlichter Aufenthalt lange verborgen bleiben? Zum Überflufs wird von Thucyd. ausdrücklich gesagt, dafs die Ankunft der Verfolger und die Flucht des Themistocles nach Asien ganz bald nachher erfolgt sey (*ὕστερον οὐ πολλῷ*). Zwar, dürfte man einer Nachricht des Stesimbrotus bei Plutarch Cap. 24. trauen, so müfste man annehmen, dafs der Aufenthalt des Themistocles bei Admet doch immer einige Monate gedauert habe. Denn dieser erzählt, dafs dorthin ihm seine Freunde sein Weib und seine Kinder gebracht haben, die sie heimlich aus Athen geschafft. Allein dafs hierauf gar nichts zu geben, geht hervor aus der gleich darauf folgenden abgeschmackten Erdichtung des Stes. die er, was schon Plutarch auffiel (*εἶτ' οὐκ οἶδ' ὅπως ἐπιλαθόμενος τούτων, ἢ τὸν Θεμιστοκλέα ποιῶν ἐπιλαθόμενον, πλεῦσαί φησιν κ. τ. λ.*), vorbringt, ohne zu merken, dafs das eine Mährchen das andere aufhebt, Themistocles sey von Admet nach Sicilien geschifft, und habe vom Hiero dessen Tochter zur Ehe verlangt, mit dem Verspre-

chen, ihm die Griechen unterwürfig zu machen. Als einen unverschämten Lügner bezeichnet Plutarch den Stesimbrotus selbst, Pericl. Cap. 13. Dafs die Söhne des Themistocles in Athen blieben, erhellt aus einer Erzählung bei Suidas, und die Angabe des Thucyd. Cap. 137. und des Plutarch, dafs dem Themist. erst nach seiner Ankunft in Asien Gelder von seinen Freunden nachgeschickt worden, wodurch er in den Stand gesetzt wurde, die Dienste des Schiffers, welcher ihn nach Asien brachte, zu belohnen, zeigt zugleich die Unrichtigkeit jener Angabe des Stesimbr., und bestätigt, dafs Themistocles sich an keinem der Orte seiner Flucht nur so lange aufhielt, dafs seine Freunde ihm dorthin das benöthigte Geld hätten schicken können. Vom Admet wurde Themistocles nach Pydna geschafft und von dort begab er sich auf einem Kahne in ununterbrochener Fahrt nach Asien. Dieſs kann demnach, da zwischen dem Tode des Pausanias und der Ankunft des Them. in Asien allerhöchstens nur ein Jahr liegen kann, spätestens nur im Jahre 473, vielleicht schon 474 erfolgt seyn; und auch in dem ersteren Falle ist man vollkommen berechtigt die Thronbesteigung des Artaxerxes, die doch nicht unmittelbar mit der Ankunft des Them. zusammengetroffen seyn kann, in das Jahr 474 zu setzen.

4. Bei der Annahme, dafs des Artaxerxes Thronbesteigung und die Flucht des Themistocles in das Jahr 465 falle, mufs man dem Charon von Lampsacus ein übertrieben hohes Alter zuschreiben. Dieser blühte nach Suidas schon unter dem ersten Darius, Ol. 69, 504 v. Chr. Da er nun in seinen Geschichten noch der Flucht des Themistocles zu Artaxerxes erwähnte, so müfste er, diese ins Jahr 465 gesetzt, wenigstens 40 Jahre sich mit der Geschichtschreibung beschäftigt haben. Dieſs ist nun allerdings nicht unmöglich; aber *in re dubia* mufs es als das Unwahrscheinlichere verworfen werden. „*Historiae enim non sunt explicandae* — sagt Vitringa, *proll. in Zach. p.* 29. — *ex raris et insolentibus exemplis, sed ex communi*

vivendi lege et ordine. Si res secus se habeat, in ipsa historia ascribitur ne fallat incautos". Vgl. seine trefflichen ferneren Bemerkungen über diesen Gegenstand. Dafs dieser Grund nicht ohne Beweiskraft ist, geht schon aus den Versuchen einiger Anhänger der falschen Chronologie hervor, ihn durch Zerhauung des Knotens zu beseitigen. Suidas, nachdem er jene Bestimmung des Zeitalters von Charon angeführt hat, wie er sie in seinen älteren Quellen vorfand, fügt ein: μᾶλλον δὲ ἦν ἐπὶ τῶν Περσικῶν, hinzu, vorn ihm nehmend, was er hinten ihm angehängt. Creuzer, zu den *fragm. historr. Graec. p.* 95., verwirft diese Zeitangabe ohne weiteres, weil nach ihr Charon ein zu hohes Alter erhalten würde.

5. Nach Thuc. 1, 136. gerieth Themistocles auf der Überfahrt nach Asien unter die Atheniensische Flotte, welche Naxos belagerte. Diese Belagerung von Naxos aber fällt nach dem alle andern Gründe überflüssig machenden Zeugnifs des Thucydides Cap. 100. in die Zeit vor dem grofsen Siege der Athenienser am Eurymedon, welcher nach Diodorus in das Jahr 470 gehört, und schon deshalb nicht später gesetzt werden kann, weil diese Unternehmung die erste bedeutende der Athenienser gegen die Perser war, deren Bekämpfung doch die einzige Grundlage zu den bedeutenden Forderungen bildete, welche sie an ihre Bundesgenossen machten; vgl. Thuc. 1, 94. Bisher war, seit das Principat auf die Athenienser übergegangen, kaum etwas anders gegen die Perser geschehen, als die Eroberung des unbedeutenden Ejon. Ungefähr auf das von Diodor angegebne Jahr führt auch Thucydides, welcher den Abfall von Thasos (im Jahr 467.) mit χρόνῳ ὕστερον, was nicht bei unmittelbar aufeinander folgenden Begebenheiten stehen kann, anknüpft. Schon aus diesen Gründen kann die Belagerung von Naxos und die Flucht des Them. nicht nach 471 fallen. Beachten wir aber, dafs Naxos die erste verbündete Stadt war, mit der die Athenienser in Zwist geriethen, vgl. Thuc. 1, 98., was der Natur der Sache nach, wie sie besonders durch die

Bemerkungen des Thucydides und durch die Vergleichung der späteren Geschichte klar wird, kaum erst nach 7 Jahren geschehen konnte, und beachten wir ferner die Art und Weise wie Thuc. Cap. 98. die Begebenheiten von dem Übergange des Principates bis zur Eroberung von Naxos mit einander verknüpft, so werden wir unbedenklich die letztere einige Jahre früher ins Jahr 474 oder 73 setzen.

6. Die Flucht des Themistocles mufs deshalb wenigstens drei Jahre früher fallen als die Schlacht am Eurymedon, weil er aller Wahrscheinlichkeit nach vor der letzteren schon gestorben ist, sein Tod aber von seiner Ankunft in Asien durch einige Jahre getrennt seyn mufs, vgl. Thuc. Cap. 138. Ein Jahr verging über dem Erlernen der Sprache, und einige Zeit erfordert doch auf jeden Fall das *ταύτης ἦρχε τῆς χώρας, δόντος κ. τ. λ.* Thucydides erzählt, nach dem Berichte Einiger habe Themistocles Gift genommen, *ἀδύνατον νομίσαντα εἶναι ἐπιτελέσαι βασιλεῖ, ἃ ὑπέσχετο.* Diefs setzt eine Lage voraus, welche die dringende Anforderung an den Themistocles begründete, seine Versprechungen zu erfüllen, und wäre er nicht zur Zeit einer solchen gestorben, so würde das Gerücht, das Thucyd. nur in diesem Falle auf sich beruhen lassen konnte, nicht entstanden seyn. Plutarch setzt ausdrücklich den Tod des Them. mit der Expedition des Cimon in Verbindung. Bei mehreren Schriftstellern geschieht diefs mit Angabe der speciellsten Umstände, vgl. die St. bei v. Staveren zu *Nep. Them.* 10, die man alle mit Cicero, Brut. Cap. 11, und mit Nepos für erdichtet erklären kann, und doch die historische Grundlage, auf die es uns allein ankommt, das *factum*, dafs Thucydides vor der Schlacht am Eurymedon starb, festhalten.

7. Schon Krüger l. c. p. 218. hat nachgewiesen, dafs die Nachricht des Plutarch, Them. habe ein Alter von 65 Jahren erreicht, verbietet seinen Tod über das Jahr 470 und also seine Flucht über das Jahr 473 herabzusetzen. Nach einer den inneren Charakter der Glaubwürdigkeit tragenden Erzäh-

lung bei *Aelian v. hist.* 3, 21. nämlich, weigerte sich Them., als kleiner Knabe aus der Schule kommend, dem Tyrannen Pisistratus aus dem Wege zu gehen. Angenommen, dafs dieſs im letzten Jahre des Pisistratus geschah, v. Chr. 529 und dafs Themist. damals 6 Jahr alt war, so wäre Them. geboren 535, gestorben 470. Dagegen darf man nicht etwa geltend machen, dafs nach Plutarch Them. bis in die Zeit des Cyprischen Zuges des Cimon (449 v. Chr.) gelebt habe, und bei der Schlacht von Marathon noch jung gewesen sey. Denn das erstere beruht auf einer offenbaren Verwechselung jener Begebenheit mit dem Siege über die Persische Flotte bei Cypern, welcher dem Landsiege am Eurymedon unmittelbar vorangegangen seyn soll, vgl. Diodor. 11, 60. Dahlmann, Forschungen 1, p. 69., und das letztere nur auf einem aus diesem Irrthume gezogenen Schlusse. „Wer unbefangen — bemerkt Dahlmann, p. 71. — die Stelle Thuc. 1, 138. liest, wird erkennen, dafs Them. Tod ziemlich bald nach seiner Ansiedelung in Persien, wahrscheinlich schon im zweiten Jahre erfolgte, falls Thucydides Glauben hat".

Bis alle diese Gründe widerlegt sind, steht es fest, dafs die Messianische Deutung unserer Weissagung die einzig richtige ist, und dafs in derselben sich eine Einsicht in das dem angeblichen Pseudo-Daniel sowohl, wie dem wahren Zukünftige entwickelt, wie sie nur durch den Geist Gottes gewährt werden kann, wovon dann zugleich, da dieser keinem Betrüger zu Theil wird, die Ächtheit des Buches eine nothwendige Folge, und die Nichtigkeit aller Angriffe gegen dieselbe von vornherein erwiesen ist.

Die letzte Woche und ihre Hälfte.

Wir zeigten, dafs die letzte Woche mit dem öffentlichen Auftreten des Gesalbten beginnt, dafs in ihre Mitte sein Tod fällt, während durch sie ganz die Bundstärkung hindurchgeht.

Hier bedarf es nur in Bezug auf Einen Punkt, den Tod Christi, der Nachweisung, wie genau Weissagung und Erfüllung zusammenstimmen. Denn der *terminus ad quem* der Bundstärkung ist als ein mehr oder weniger fliefsender keiner genauen chronologischen Bestimmung fähig. Es genügt zu bemerken, dafs in den ersten Jahren nach Christi Tode die ἐκλογὴ aus dem alten Bundesvolke eingesammelt wurde — mit welchem Erfolge, das zeigt z. B. die Geschichte des ersten Pfingstfestes —, und dafs dann die Botschaft von Christo auch zu den Heiden gebracht wurde, so dafs der Prophet mit Recht das Heil als am Ende der 70 Wochen für das Bundesvolk, von dem allein er redet, subjectiv und objectiv vollendet darstellen kann.

Die Ansicht, dafs der Tod Christi von seiner Taufe durch einen Zeitraum von $3\frac{1}{2}$ Jahren getrennt sey, findet sich schon bei mehreren Kirchenvätern. So bei Eusebius, *h. eccl.* 1, 10.: οὐδ' ὅλος ὁ μεταξὺ τετραέτης παρίσταται χρόνος; und während dieser zur Unterstützung seines Resultates sich unrichtiger Combinationen bedient (vgl. Valesius Anm. z. d. St.), mit einer fast über sein Zeitalter hinausgehenden ganz richtigen Basirung bei Theodoret z. u. St. *t. II, p.* 1250. *ed. Hal.*: εἰ δέ τις καὶ τὸν χρόνον καταμαθεῖν ἐθέλει, ἐκ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου μαθήσεται· ὡς περὶ τὰ τρία ἔτη καὶ ἥμισυ κηρύξας ὁ κύριος καὶ τοὺς ἁγίους αὐτοῦ μαθητὰς τῇ διδασκαλίᾳ καὶ τοῖς θαύμασι βεβαιώσας, τότε τὸ πάθος ὑπέμεινε.

Von Johannes nämlich hängt die Entscheidung ganz allein ab. Drei Paschahfeste während der Würksamkeit Christi werden von ihm ausdrücklich genannt; vgl. 2, 13. 6, 4., und dann das letzte. Ein viertes ist controvers. Je nachdem es sich aus Cap. 5, 1. (μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων, καὶ ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα) erweisen läfst, oder nicht, mufs der Tod Christi in das vierte oder in das dritte Jahr nach seinem öffentlichen Auftreten gesetzt werden.

Die Beantwortung der Frage, welches Fest an d. St. ge-

meint sey, ist sehr dadurch vereinfacht worden, dafs man in neuerer Zeit allgemein zugesteht, es könne nur zwischen dem Purimfest und dem Paschah die Wahl seyn. Diefs Zugeständnifs beruht auch auf so gutem Grunde, dafs wir die übrigen Meinungen getrost mit Stillschweigen übergehen können. Aus Joh. 4, 35. nämlich, wo der Herr sagt, es seyen noch 4 Monat bis zur Erndte, erhellt, dafs damals, vor dem Eintreten des Cap. 5, 1. genannten Festes, seit dem ersten Cap. 2, 13. genannten Paschah schon 8 Monat verflossen waren. Denn der *terminus ad quem* dieser 4 Monate ist eben das neue Paschah, da mit dem Paschah nach Gesetz und Praxis die Erndte in Palästina begann. Ausgeschlossen ist daher das Pfingst- und das Lauberhüttenfest dieses Jahres, weil beide noch innerhalb jenes achtmonatlichen Zeitraums liegen; und wollte man an eines dieser Feste in dem folgenden Jahre denken, so würde diefs für unsern Zweck gleich seyn. Es würde dabei vorausgesetzt werden, dafs Johannes ein Paschah mit Stillschweigen übergangen habe.

Die Behauptung, dafs das Purimfest gemeint sey, bedarf aber um so mehr einer gründlichen Untersuchung, da sie, in älterer Zeit sehr zurücktretend, in neuerer Zeit sehr gewichtige Vertheidiger gefunden hat. Die erste Stelle unter ihnen nimmt Hug ein, Einl. Th. 2, p. 197 ff. ed. 2. Ihm schliefsen Lücke und Tholuck sich an.

Der Hauptgrund, den man für diese Meinung und gegen das Paschah geltend gemacht hat, ist folgender. Da der Herr über das Paschah, dessen einige Tage nach seiner Rückkehr Erwähnung geschieht, zu Hause blieb, so war er von jenem, dem muthmafslichen Paschah, bis zu diesem, ein ganzes Jahr, und von diesem 6 Monate weiter bis zum Hüttenfeste nicht in Jerusalem erschienen, und hat die gottesdienstliche Pflicht anderthalb Jahre und darüber unterlassen. Diese Annahme widerspricht durchaus dem Bestreben Jesu auch die äufsere Gerechtigkeit zu erfüllen; zudem würde Jesus sich durch ein solches Verfahren dem öffentlichen Tadel ausgesetzt haben.

Wahrlich, ein seltsamer Grund! Denn durch das Besuchen des Purimfestes wurde die Sache Christi ja um nichts besser oder schlimmer. Zu der Erfüllung der Gerechtigkeit konnte das Besuchen des Purimfestes nicht gerechnet werden. Denn es war ja nicht im Gesetze Gottes vorgeschrieben, und nur unter dieses, nicht unter die menschlichen Satzungen war der Sohn Gottes gethan. Gründe der Klugheit konnten ihn ebenso wenig dazu bewegen. Denn keine menschliche Anordnung verlangte die Feier des Purimfestes in Jerusalem. Wäre die Schwierigkeit daher eine wirkliche, so würde sie die Vertheidiger dieser Ansicht nicht weniger treffen, wie uns. Wer das ganze übrige Jahr hindurch zu Jerusalem war, und nur an den drei Festen, deren Feier in Jerusalem vorgeschrieben worden, abwesend, machte sich der Verletzung des Gesetzes grade so schuldig, wie wer nie mit einem Fufse Jerusalem betrat. Zudem ist die ganze Schwierigkeit nur eine scheinbare. Der Grund, weshalb Jesus lo lange von Jerusalem entfernt blieb, wird 7, 1. deutlich genug angegeben: οὐ γὰρ ἤθελεν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ περιπατεῖν, ὅτι ἐζήτουν αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ἀποκτεῖναι. Dieser Grund aber war für den Herrn nach der ganzen Stellung, welche er gegen das Ceremonialgesetz einnahm, vollkommen entscheidend. Er hielt sich an die Beobachtung desselben nur insoweit gebunden, als dieselbe nicht mit höheren Rücksichten in Conflict trat. Nie wurden diese um seinetwegen aufgeopfert. Classisch ist in dieser Beziehung die Stelle Matth. 12, 3. Der Herr verweist dort diejenigen, welche seinen Jüngern die Verletzung des Ceremonialgesetzes schuld gaben, zum Beweise, dafs dasselbe nicht unter allen Umständen bindend sey, auf das Beispiel Davids, welcher, ohne dafs ihn die Schrift deshalb tadelte, gegen das Gesetz die Schaubrote afs. Er weist dann hin auf seine absolute Machtvollkommenheit, die ihn berechtigte, das Gesetz, wenn er es seinen höheren Absichten dienlich fand, zu brechen. Er nennt sich den Herrn des Sabbathes; er bezeichnet sich als gröfser als den Tempel. Christi Stunde war noch

nicht gekommen; seine Anwesenheit zu Jerusalem mufste den Feinden Veranlassung zu dem Streben werden, sie vor der Zeit herbeizuführen; die menschlichen Mittel zur Vermeidung dieser Gefahr nicht anwenden, würde geheifsen haben Gott versuchen. — Selbst für den, der nicht wie der Sohn Gottes der Herr des Sabbathes und der Feste, sondern der unbedingt unter das Gesetz gethan war, wurde von Tage zu Tage die verpflichtende Kraft der äufsern religiösen Anordnungen des Gesetzes geringer. War der Tempel schon damals in eine Räuberhöhle verwandelt, Luc. 19, 46., war schon damals die Gottlosigkeit in voller Entwickelung begriffen, die ihn bald darauf vollkommen in ein Haus der Gräuel umschuf, wie konnten dann wohl noch jetzt die Gesetze in ihrer ganzen Ausdehnung in Anwendung kommen, die sich auf ihn als das Haus Gottes bezogen? Der Tempel bestand nicht etwa aus Kalk und Stein, seinem Wesen nach war er schon damals nicht weniger zerstöhrt, wie während des Babylonischen Exils, und das Unterlassen seines Besuches daher hier ebenso vorwurfsfrei wie dort, wenn Umstände veranlafsten, grade die hervorstechende schlimme Seite, die Beziehung, nach der der Tempel nicht mehr Haus Gottes war, ins Auge zu fassen.

Dieser Grund ist nun aber auch der einzige, welchen man in neuerer Zeit geglaubt hat, halten zu können. Die übrigen „*argumenta ficulnea*" welche Lamy, und D'Outrein in der Bibl. Brem. 1, p. 610. vorgebracht haben, können wir daher füglich übergehen, zumal da Lampe sie schon gründlich widerlegt hat. Wir gehen daher zur Darstellung der Gründe für unsere Ansicht über.

1. Es kann wohl keinem Zweifel unterworfen seyn, dafs Johannes hier nicht von einem *festum aliquod* redet, sondern dafs er ein bestimmtes Fest bezeichnet. Aufserdem würde er ja gradezu gegen den Zweck handeln, dem die genaue Angabe der Feste durchgängig bei ihm dient. Sie sind ihm ja die Zeitmaafse, nach denen er die ganze Geschichte anordnet. Er erwähnt daher das Paschah auch da, wo Christus es nicht be-

sucht, 6, 4. Immer sonst wird jedes Fest von ihm genau bezeichnet, ganz natürlich, da ein unbestimmtes Fest ja gar nicht als Zeitmaafs dienen kann. Wir übersetzen daher: das Judenfest, ohne uns des in vielen Handschriften sich findenden Artikels zu etwas anderem zu bedienen, als zu dem Erweise, dafs diese Auffassung eine schon sehr alte ist. Das Fehlen des Artikels hätte nicht von Lücke und Tholuck dagegen geltend gemacht werden sollen. Nach einem durch die LXX. und das N. T. ebenso weit verbreiteten, als wenig beachteten Hebraismus (vgl. Ewald p. 579.) wird der bestimmende Artikel statt vor das erste, vor das zweite der im Genitivverhältnifs stehenden *Nomina* gesetzt. Wir führen aus der Masse der Beispiele nur einige an. Deut. 16, 13. ἑορτὴν τῶν σκηνῶν (im Hebr. חַג הַסֻּכּוֹת) ποιήσεις σεαυτῷ. Matth. 12, 24. ἐν τῷ βεελζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων, wo Fritzsche, weil ihm dieser Sprachgebrauch unbekannt ist, gegen alle Handschriften ändern will; ἐν B. τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων. Luc. 2, 11. ἐν πόλει Δαβίδ, das *Nom. propr.* wie auch im Hebr., wo עִיר דָּוִד nur heifsen könnte die, nicht, eine Stadt Davids, einem *appell.* mit dem Art. gleichgeltend. Act. 8, 5. εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας, in die Stadt, die Hauptstadt Samarias, vgl. Heumann und Kuinöl z. d. St. Steht es aber fest, dafs hier von dem Feste der Juden κατ. ἐξ. die Rede ist, wer könnte dann wohl an ein anderes Fest denken, als an das Osterfest? Dieſs ist dasjenige, was schon im Vorhergehenden, Cap. 2, 13., genannt worden; kein anderes konnte ihm irgend den Vorrang streitig machen. Es war unter allen bei weitem das gröfste, vgl. die Nachweisungen bei Lund p. 974. Das τῶν Ἰουδαίων wird von Johannes nie von einem andern Feste gebraucht, als von den drei grofsen im Gesetze verordneten, von dem Paschah beidemale, aufserdem von dem Lauberhüttenfest. Dafs man selbst in der späteren Zeit auch nur daran gedacht habe, das Purimfest diesen Festen, und namentlich dem Osterfeste, gleich zu stellen, womit wollte man dieſs wohl beweisen? Die von Hug. p. 200.

angeff. St. beziehen sich nicht auf das Fest, sondern auf das Buch Esther. Das Fest wurde immer mehr als ein Volksfest, wie als ein religiöses betrachtet. Die Kunde von der anfänglichen Opposition gegen die Einführung desselben ging nicht verloren, vgl. Lightfoot zu Joh. 10, 22. Und dann, wie darf man wohl aus jener späteren Zeit auf die frühere schliefsen? Es war ja ganz natürlich, dafs das Fest an Ansehen gewann, je mehr sich der fleischliche Sinn der Juden ausbildete, dafs die drei Hauptfeste dagegen so lange ihre sie von allen übrigen scheidende Würde behielten, als der Tempel noch stand, und die ganze Masse des Volkes an ihnen nach Jerusalem wallte.

2. Eine unüberwindliche Schwierigkeit steht der Beziehung auf das Purim in dem ἀνέβη ὁ Ἰησοῦς εἰς Ἱεροσόλυμα entgegen, verbunden mit v. 14., woraus hervorzugehen scheint, dafs die Stadt auch sonst mit Festbesuchenden angefüllt war. Dafs man zur Feier des Purimfestes nicht nach Jerusalem reiste, lag schon in der Natur der Sache. Das Fest stand ja in gar keiner Beziehung zum Tempel; auch in Jerusalem war bei demselben gar keine gottesdienstliche Feierlichkeit. Die ganze Feier beschränkte sich auf die Lesung des Buches Esther, welche in den Synagogen vorgenommen wurde, auf Nichtsthun, und auf Essen und Trinken. Das Fest wurde unter den Juden in der Diaspora schon früher gefeiert, als es von den Palästinensischen angenommen wurde. Zum Überflufs können wir aus bestimmten Zeugnissen darthun, dafs man nicht daran dachte, am Purimfeste nach Jerusalem zu ziehen. Josephus, Arch. 11, 6. sagt, das Purim werde von den Juden aller Orten der Erde gefeiert, und man schicke sich dabei Gerichte zu. Im Talmud cod. Megillah Cap. 1. §. 1 — 3. werden Bestimmungen gegeben, zu welcher Zeit das Purim in den Städten, welche zur Zeit Josuas schon ummauert, in denen, welche dies damals noch nicht gewesen, und in den Dörfern gefeiert werden solle, vgl. über die Gründe dieser Bestimmungen Vitringa *de decem otiosis c.* 18. *in Ugolini thes. t.* 21. *p.* 431. *sqq.* Man

darf sich dagegen nicht etwa darauf berufen, dafs Jesus doch auch nach 10, 22. an den Enkänien zu Jerusalem gewesen, welche ebenfalls aufserhalb Jerusalem gefeiert werden konnten. Diefs würde höchstens nur dann etwas beweisen, wenn Jesus zu diesem Zweck nach Jerusalem gereist wäre. So aber war der Zweck seiner Reise nur der Besuch des Lauberhüttenfestes. Er blieb nachher noch geraume Zeit in Jerusalem, und in die Zeit dieses Aufenthaltes fielen die Enkänien. Und dann, wäre diefs auch nicht, so standen doch die Enkänien, als Fest der Tempelweihe, in so genauer Beziehung auf den Tempel, dafs hier wahrscheinlich manche thaten, was das Gesetz nicht verlangte.

3. Es ist im hohen Grade unwahrscheinlich, dafs Jesus das Purimfest besucht habe, das einen Monat später fallende Paschah nicht. Es wird bei aller Anstrengung nicht gelingen, hiefür auch nur einen scheinbaren Grund anzuführen. Die angeführte Stelle Joh. 7, 1., worin Lücke, jedoch sehr zweifelnd, einen solchen zu finden glaubt, beweist grade das Gegentheil. Am Paschahfeste wurde Christus durch die Galiläischen ὄχλοι geschützt; am Purim hatten seine Gegner freies Spiel (vgl. Marc. 14, 2., Lücke zu 10, 22.). Und lag wohl in der Natur des Purimfestes etwas, was Jesum anziehen konnte? Wir sind weit entfernt, das Ansehen des Buches Esther bestreiten zu wollen, aber es nimmt doch nach dem richtigen Maafsstabe, der Beziehung auf Christum, unter allen Büchern des A. T. unläugbar die unterste Stelle ein. Läfst sich wohl denken, dafs der, welcher dies Buch nie, auch nur leise erwähnt, dessen Apostel sich nirgends darauf beziehen, geflissentlich — wie Hug behauptet — das Fest besuchte, welches dem Andenken der in diesem Buche beschriebenen Begebenheit geweiht war, um demselben seine Achtung und Anerkennung zu beweisen? Und war wohl ein Fest wie dieses, wo das Betrinken verdienstlich, wo es Sitte war zu trinken, bis man nicht mehr zwischen dem: gesegnet sey Mar-

dochai und verflucht sey Haman, unterscheiden konnte, geeignet zur Erreichung des Zweckes, den der Herr bei allen seinen Reisen nach Jerusalem hatte? Wahrlich, schon ein menschlicher Lehrer würde Zeit und Ort nicht so wählen.

4. Die Heilung des Kranken geschah nach v. 9. am Sabbat, und dafs dieser Sabbat zum Feste gehört, darauf führt die Art der Verbindung von v. 1. und 2. und aufserdem v. 13. Hierdurch aber wird das Purimfest ganz ausgeschlossen; diefs konnte nie an einem Sabbat gefeiert werden, weil beide Feiern im Widerspruch mit einander standen, und weil die göttliche Einsetzung nicht der menschlichen Einrichtung weichen durfte. Fiel es auf einen solchen, so wurde es verlegt, vgl. die Beweise bei Reland, *antiqq. sacr. IV.* 9., und bei Schickard *de festo Purim*, in den *crit. sacr. VI. p.* 491. *sqq. Fft.*

5. Der Kranke, den der Herr heilte, war 38 Jahre krank gewesen. Wir betrachten diesen Kranken als einen *typus* des Jüdischen Volkes, und finden in den 38 Jahren eine Beziehung auf das 38jährige Elend Israels bei dem Zuge durch die Wüste, dessen Endpunkt das erste Paschah in Canaan bildete, zugleich das Fest der Wiederversöhnung mit dem Herrn, nachdem die unmittelbar vorhergegangene erneuerte Beschneidung die Schande Ägyptens von dem Volke abgewälzt, es von der Schuld der Unreinigkeit befreit, welche es aus Ägypten mitgebracht, vgl. Jos. Cap. 5. Wir wissen es, man wird diesen Grund sonderbar finden, aber vielleicht wird man sich von seinem Erstaunen erholen, wenn man die zahlreichen neutestamentlichen Analogieen für diese Annahme, wie sie zum Theil von De Wette, in dem Beitrage zur Characteristik des Hebraismus, Studien 1807. II. p. 245. zusammengestellt worden, etwas genauer betrachtet. Ist es wohl etwas anderes, wenn Johannes, Cap. 19, 36. eine Stelle, die ursprünglich das Osterlamm betrifft, gradezu auf Christum bezieht? Wenn nach ihm Jesus in Cap. 6., veranlafst durch die Nähe des Osterfestes, von sich als dem wahren Brote und dem wahren Fleische, dem, was die ἄζυμα und das

Osterlamm vorbildeten, redet? oder wenn er sich Cap. 7, 37. als die Substanz eines beim Lauberhüttenfeste herrschenden heiligen Brauches darstellt? Über diesen Gegenstand wäre noch viel zu sagen. Die Ausbildung der jetzt ganz darniederliegenden Typik ist eine wichtige Aufgabe für die Theologie der Zukunft. Doch wir hoffen, dafs auch für diejenigen, für welche dieser Grund nicht pafst, unsere Behauptung hinreichend erwiesen, und somit unsere Aufgabe gelöst ist. In Bezug auf einen, aus der Vergleichung der übrigen Evangelien sich ergebenden, nicht unbedeutenden Grund, verweisen wir auf die scharfsinnige Ausführung von Süfskind in Bengels Arch. 1. p. 185. ff.

Die Nichtmessianischen Ausleger.

Wir erwähnen unter ihnen nur diejenigen, deren Versuche nicht schon als vollkommen antiquirt betrachtet werden können; also mit Übergehung von Eichhorn, Ammon u. A., nur Bertholdt, dem Rosenmüller unbedingt beitritt, daher wir im Folgenden nur Ersteren erwähnen werden, Bleek (in der theologischen Zeitschrift III. p. 290. ff.) und Hitzig, in den Studien l. c. Wir beschränken uns zugleich in der Bekämpfung einzig und allein auf dasjenige, was nicht schon in der Erklärung festgestellt worden.

Alle diese Ausleger stimmen darin überein, dafs der angebliche Pseudodaniel, weil die von Jeremias bestimmte Zeit längst vorüber gewesen, ohne dafs seine Weissagung in Erfüllung gegangen, eine Art von mystischer Deutung oder Parodie der 70 Jahre versucht habe. Nicht 70 Jahre, sondern 70 Jahrwochen. Ferner darin, dafs sie als den *terminus a quo*, wie schon die meisten Jüdischen Ausleger, das Jahr der Zerstöhrung Jerusalems setzen, und also die ganze Zeit der Verwüstung der Stadt als in den 70 Wochen mitbegriffen betrachten;

dafs sie den Gesalbten in v. 25. und in v. 26. für eine verschiedene Person erklären, und zwar den ersten für den Cyrus; endlich, dafs sie unter dem kommenden Fürsten den Antiochus Epiphanes verstehen, und seinen Tod und die Erlösung des Bundesvolkes als den äufsersten *terminus ad quem* der Weissagung betrachten. In allen diesen Punkten haben sie den Ritter Marsham, dem man wohl nicht Unrecht thut, wenn man ihn als einen rationalistischen Embryo bezeichnet, zum Vorgänger, der wenigstens das Verdienst hat, die treffliche, schon mehrfach angeführte Abhandlung von Vitringa veranlafst zu haben. Sie weichen von einander ab in der Bestimmung des Gesalbten, welcher ausgerottet werden soll, in v. 26. Nach Bertholdt und Rosenmüller ist diefs Alexander; nach Bleek und Hitzig Seleucus IV. Philopator, der Bruder des Antiochus Epiphanes und sein unmittelbarer Vorgänger, der durch Gift getödtet wurde. Denn dieser wird offenbar von beiden gemeint, obgleich der erstere ihn seltsamer Weise mit dem Stifter des Reiches der Seleuciden, Seleucus Nicator, verwechselt, der letztere ihn als Seleucus III. bezeichnet. Die hinreichende Widerlegung dieser Ansichten ist schon in dem Vorigen enthalten. Was wir hier dagegen bemerken, können wir nur als ein *opus supererogatorium* betrachten.

1. Man sieht gar nicht ein, wie der angebliche Pseudodaniel die Weissagungen des Jeremias als nicht erfüllt betrachten, und davon einen Grund zu ihrer Parodirung entnehmen konnte. Diese Weissagungen enthalten ja gar nicht ein Messianisches Element. Was sie als am Ende der 70 Jahre bevorstehend ankündigen, das Aufhören der Chaldäischen Dienstbarkeit, und die Rückkehr des Bundesvolkes ins Vaterland, ging ja präcise nach Ablauf dieses Termines vollkommen in Erfüllung (vgl. Beitr. 1. p. 181.). Unser Verfasser betrachtet es selbst also, wenn er 1, 21. sagt, Daniel habe noch das erste Jahr des Cyrus, die von ihm erschnte Erlösungszeit erlebt,

vgl. Beitr. 1, p. 65. und p. 314., und ebenso wird es auch sonst in der Schrift betrachtet, Esr. 1, 1., 2 Chron. 36, 21.

2. Eine mystische Deutung, wie die, statt 70 Jahre schreibe flugs 490, ist so augenscheinlich willkührlich, dafs der Verfasser sie nicht unternehmen konnte, ohne die Absicht zu haben, mit dem Jeremias seinen Spafs zur treiben, und ihn als einen falschen Propheten darzustellen. Denn wie konnte er wohl auf den Gedanken kommen, dafs Jemand hierin eine ernsthaft gemeinte Deutung erblicken werde, weit entfernt, dafs er es selbst für eine solche hätte halten können. Läfst es sich aber wohl annehmen, dafs derselbe die Absicht gehabt haben könne, die Auctorität der älteren Propheten auf so plumpe Weise zu untergraben, der es v. 6. als das gröfste Verbrechen des Volkes gegen Gott anerkennt, dafs es nicht gehört habe auf die Stimme seiner Knechte, der Propheten, welche in seinem Namen geredet? Wie konnte der angebliche Pseudodaniel wohl erwarten, dafs man auf die von ihm gegebene neue Zeitbestimmung viel Gewicht legen werde, wenn er die ältere, durch einen allgemein verehrten Propheten gegebene, auf eine so abgeschmackte Weise eludirte?

3. Selbst wenn der Verfasser nur eine Parodie der Weissagungen des Jeremias hätte geben wollen, so war es doch unumgänglich nothwendig, für die 70 Jahrwochen denselben *terminus a quo* zu nehmen, welchen Jeremias für seine 70 Jahre genommen hatte. Dieser fällt nun in den beiden betreffenden Weissagungen in das vierte Jahr des Jojakim (vgl. Beitr. l. c.). Wie anders, als durch einen *Salto mortale*, konnte nun wohl der Verfasser aus diesem Jahre heraus in das 18 Jahre später fallende Jahr der Zerstöhrung der Stadt gerathen? Wie konnte er plötzlich, statt wie er selbst in v. 2. gethan, und wie es durchgängig geschieht, von dem *terminus a quo* des Jeremias, bis auf den *terminus ad quem* 70 Jahre zu rechnen, diesem Zeitraume nur 49 Jahre zuweisen? Hitzig sucht dieser Schwierigkeit durch die Annahme zu begegnen, der Verfasser

rechne von dem Datum der Weissagung Cap. 29. an, die dort kein bestimmtes Datum habe, und die er in das Jahr der Zerstöhrung gesetzt. Allein auf das Datum dieser Weissagung kommt ja gar nichts an, da dieſs in derselben nicht als der *terminus a quo* des Exils gesetzt wird, da die Bestimmung desselben als aus der Weissagung Cap. 25. bekannt, vorausgesetzt, und hier wie dort als solcher der Anfang der Babylonischen Dienstbarkeit, wie er in das 4te Jahr Jojakims fällt, festgestellt wird (vgl. Beitr. l. c.). Gesetzt aber auch, das Datum des Briefes fiele mit dem *term. a quo* der 70 Jahre zusammen, woran gar nicht gedacht werden kann, wie konnte der Verfasser wohl darauf verfallen, diesen Brief in das Jahr der Zerstöhrung zu setzen? Falsch ist es, daſs das Datum desselben bei Jeremias nicht chronologisch bestimmt sey. Diese Weissagung wird ja durch Vav mit der unmittelbar vorhergehenden verbunden, welche in der Überschrift als in das vierte Jahr des Zedekias gehörig bezeichnet worden. Der Inhalt beider ist eng verwandt; Cap. 28. beschreibt, wie Jeremias den entstandenen und durch die falschen Propheten genährten Hoffnungen einer baldigen glücklichen Wendung der Dinge in Jerusalem, Cap. 29., wie er denselben unter den Exulanten Einhalt that. Diese Hoffnungen waren offenbar durch ein und dasselbe Ereigniſs zu Jerusalem und unter den Exulanten erregt. Dieſs Ereigniſs wird Cap. 28. deutlich genug angegeben. Zedekias hatte im vierten Jahre seiner Regierung, wahrscheinlich durch eine nach Babel unternommene Reise, vgl. 51, 59., gröſsere Freiheit und Selbstständigkeit erhalten, weshalb sein viertes Jahr v. 1. als der Anfang seiner Regierung bezeichnet wird. Hieraus schöpfte man die Hoffnung, daſs es ihm, dem nun die Hände nicht mehr so gebunden waren, mit Hülfe der Ägypter gelingen würde, sich ganz von der Babylonischen Herrschaft loszumachen, und die Chaldäer zur Freilassung der Exulanten zu nöthigen. Dürfte man nun aber auch den *terminus a quo* in dieſs vierte Jahr des Zedekias setzen,

so würden doch bis auf Cyrus nicht 49, sondern 59 Jahre seyn. Denn von der Zerstöhrung der Stadt bis auf Cyrus sind nicht — wie Hitzig meint — grade 49, sondern 52 Jahre, und diese Zerstöhrung erfolgte im 11ten Jahre der Regierung des Zedekias. Dem Verfasser einen chronologischen Irrthum aufbürden, darf man aber um so weniger, da er überall eine bis ins Einzelnste genaue Kenntnifs dieses Zeitraumes offenbart, und da in Bezug auf diese chronologische Bestimmungen, die in der Schrift so offen vorliegen, unter den Juden von jeher Übereinstimmung geherrscht hat.

4. Gegen die Zerstöhrung als *terminus a quo*, spricht schon der offenbare Gegensatz von v. 24. gegen v. 2., wonach 70 Jahre voll werden sollen den Trümmern Jerusalems. Wie können die Jahre, welche über die Trümmer voll werden sollen, mit zu denen gerechnet werden, welche über die Stadt voll werden sollen?

5. Das דָּבָר ohne Artikel kann sich nicht auf den bestimmten, im vorigen genannten Ausspruch des Jeremias beziehen. Dafs dadurch nicht eine prophetische Verkündung, sondern nur ein göttlicher Befehl verstanden werden kann, zeigt die Vergleichung des יָצָא דָבָר, von dem Ausgehen des Befehles, dafs 70 Wochen über Jerusalem verfliefsen sollen, in v. 23. Wo fände sich aber wohl beim Jeremias eine Spur von solch einem göttlichen Befehle zur Wiederherstellung Jerusalems? Dafs von einem Befehle die Rede ist, welcher der Zeit nach mit der Ausführung zusammenfällt, haben wir schon aus dem וְחָרוּץ וּבְצוֹק הָעִתִּים erwiesen.

6. Wollte der Prophet nichts weiter, als die von Jeremias bestimmte Zeit verlängern, so müfste doch nothwendig, was Jeremias als zu Ende des von ihm bestimmten Zeitraumes bevorstehend angekündigt hatte, hier als dem Ende des längeren Zeitraumes eigenthümlich gesetzt werden. Davon findet sich aber keine Spur. Alle die nach v. 24. ans Ende der 70 Wochen gehörigen Güter werden von Jeremias gar nicht

erwähnt. Dagegen wird, was Jeremias als dem Ende der 70 Jahre angehörig setzt, das Aufhören der Chaldäischen Dienstbarkeit und die Rückkehr ins Vaterland, hier als schon beim Beginn der Wochen, die ja über die Stadt und über das Volk bestimmt werden, vorhanden vorausgesetzt.

7. Gehörte der *terminus ad quem* in die Maccabäische Zeit, so würde sich Daniel einer so groben Verletzung der Chronologie schuldig machen, dafs man mit dem Hauptgrunde, den man gegen die Ächtheit seines Buches vorbringt, die sich darin offenbarende genaue Kenntnifs der Geschichte, sehr ins Gedränge kommen würde. Die Zeit von Cyrus bis auf den Tod des Antiochus Epiphanes würde dann hier auf 441 Jahre (63 Jahrwochen) bestimmt, während sie nur 372 Jahre beträgt. Man müfste also einen *error calculi* von 69 Jahren annehmen. Noch bedeutender wird dieser Irrthum, wenn man eine andere Behauptung dieser selben Ausleger hinzunimmt. Nach ihnen nämlich (vgl. z. B. Bertholdt p. 716.) soll der Verfasser im Ganzen nach Cyrus nur 4 Persische Könige kennen, und Xerxes als den letzten derselben, vom Alexander besiegt werden lassen. So wäre also die Persische Periode von ihm um 147 Jahre verkürzt, und diese, so wie die überhaupt überschiefsenden 69 Jahre müfsten der Seleucidischen zugerechnet werden. Diese enthielte nunmehr 380 Jahre, und diese wären zu vertheilen unter 8 Könige, mit Einschlufs des Antiochus Epiphanes. Wahrlich ein Irrthum, für den sich in den chronologischen Bestimmungen der unwissendsten Juden über diesen Zeitraum auch nicht ein entferntes Analogon auffinden läfst! In dem Seder Olam Cap. 30., wird die Dauer dieser Periode auf 180 Jahre bestimmt. Der Irrthum des Josephus in Bezug auf dieselbe (vgl. Brink, *examen chronol. Jos.* bei Havercamp II. p. 298.) käme hiergegen gar nicht in Betracht. Die Sache wird um so schlimmer dadurch, dafs Daniel grade in Bezug auf diesen Zeitraum eine bis ins Einzelnste gehende Kenntnifs offenbart! Man sieht also, wie viel Grund Bertholdt

hatte, die 70 Wochen für eine runde und unbestimmte Zeitbestimmung auszugeben. Ist nicht dieser in dem Vorigen bereits abgeschnittene Ausweg der Verzweifelung ein Beweis, dafs man selbst im Geheimen die Schwierigkeit als unübersteigbar anerkennt?

8. Bezöge sich die Weissagung auf die Maccabäische Zeit, warum schwiege sie denn ganz von dem, was alle übrigen sich auf diese Zeit beziehenden Weissagungen des Daniel enthalten, von der Wiederherstellung des Staates und des Tempels? Warum schlösse sie mit der traurigen Verkündung der gänzlichen und dauernden Verwüstung, wie sie jener Zeit gar nicht einmal angehörte? Wahrlich, ein schlechter Trost für den trostbedürftigen Propheten! Was, sobald die Weissagung in die Messianische Zeit fällt, der angekündigten Verwüstung von Stadt und Tempel ganz ihr Schreckliches benahm, fällt hier ganz weg. In der Maccabäischen Zeit war ja mit der Zerstöhrung von Stadt und Tempel die Theokratie wirklich aufgehoben, da ihr Bestehen damals noch an sie geknüpft war.

9. Bertholdt versteht, wie bemerkt, unter dem Gesalbten Cap. 26., den Alexander. Hier entsteht aber ein ganzes Gewimmel von Schwierigkeiten. Dieser Gesalbte soll 62 Jahrwochen nach Cyrus sterben, und doch sollen zwischen ihm und Cyrus nur vier Könige seyn, von denen also jeder über ein Jahrhundert regiert haben müfste. Er soll in derselben Jahrwoche sterben, in der 70sten, zu deren Ende Antiochus Epiphanes umkommen soll. Und doch sollen zwischen ihm und Antiochus Epiphanes nach der wirklichen Geschichte 7, und nach der von Bertholdt gemachten, 10 Könige regieren! Wir wissen wohl, dafs Bertholdt diese Schwierigkeiten durch die Annahme zu beseitigen sucht, dafs das אַחֲרֵי nicht nach, sondern vor Ablauf bezeichne. Aber wer dergleichen widerlegen wollte, müfste des *sed fugit* und des *est modus* sehr wenig eingedenk seyn. Kein Magen hat doch stärkere Verdauungskraft, als derjenigen, welche der Wahrheit entfliehen wollen!

Das הִכָּרֵת, was nie anders, als von gewaltsamem Tode steht, soll, weil Alexander einen solchen nicht erlitten, auch *mortem placidam* bezeichnen können. Mit dem Seleucus Philopator kommt man auch ins Gedränge. Der Gesalbte soll erst nach Ende der 62 Wochen, also schon in der 70sten sterben, und in dieso selbe Woche noch soll das Ende des Antiochus Epiphanes fallen. Wie geht diefs aber an, da der letztere volle 11 Jahre regierte? Einen Irrthum können die Gegner hier um so weniger annehmen, da der Verfasser ja den Begebenheiten gleichzeitig seyn soll. Dafs das הִכָּרֵת sonst immer nur von äufserlich gewaltsamem Tode vorkommt, wollen wir nur beiläufig bemerken, und auf die in dem vorigen dargethane Unmöglichkeit, unter מָשִׁיחַ einen heidnischen, in gar keiner nahen Beziehung zur Theokratie stehenden Regenten zu verstehen, nur hindeuten.

10. Die Endbeziehung der Weissagung auf die Maccabäische Zeit, hat das übereinstimmende Zeugnifs der Jüdischen Tradition gegen sich. In dem ersten Buche der Maccabäer, wird auf die jene Zeit betreffenden Weissagungen Cap. 8. und 11., beständig Rücksicht genommen, nie auf die unsrige, vgl. Beitr. 1, p. 264. Dafs diese in der Zeit unmittelbar nach Christo ganz allgemein auf eine noch zukünftige Zerstöhrung, die durch die Römer, bezogen wurde, haben wir ebendaselbst p. 265. nachgewiesen. Den dort angeführten Stellen ist noch die *de bel. Jud.* 6, 5, 4, hinzuzufügen: *ἀναγεγραμμένον ἐν τοῖς λογίοις ἔχοντες, ἁλώσεσθαι τὴν πόλιν καὶ τὸν ναὸν, ἐπειδὰν τὸ ἱερὸν γένηται τετράγωνον.* Diefs kann, wie schon Reland gesehen, sich nur auf unsere Stelle, nach einer falschen Deutung des כנף beziehen. Dagegen kann das folgende: *τὸ δὲ ἐπάραν αὐτοὺς μάλιστα πρὸς τὸν πόλεμον ἦν χρησμὸς ἀμφίβολος ὁμοίως ἐν τοῖς ἱεροῖς εὑρημένος γράμμασιν, κ. τ. λ.* nicht mit Lefs (über Religion II. p. 708.) u. v. A. auf unsere Stelle bezogen werden, da der *χρησμὸς ἀμφίβολος* ja deutlich genug als von der vorher angezogenen Weissagung verschieden

Empfehlungswerthe Verlags-Bücher

von

Ludwig Oehmigke in Berlin, 1832.

Arndt Joh., Vier Bücher vom wahren Christenthum, nebst dessen Paradiesgärtlein. gr. 8. 54 Bogen. Druckpapier 20 Sgr. (16 gGr.), netto.

fein Druckpapier 1 Rthlr. 10 Sgr. (1 Rthlr. 8 gGr.) netto.

Von dieser auf Kosten und durch Beiträge christlicher Menschenfreunde veranstalteten neuen Ausgabe dieses kraft- und werthvollen, nie veraltenden Werkes, — *dieses wahren Haus- und Familienbuches*, — ist mir eine Anzahl von Exemplaren zum Debit fürs Ausland und den Buchhandel übergeben worden.

Blätter vom Baume des Lebens. Zwölf Predigten von J. F. Bachmann, zweitem Prediger an der Luisenkirche zu Berlin. gr. 8. geh. 20 Sgr. (16 gGr.); elegant gebunden 25 Sgr. (20 gGr.)

Was diese Predigten sein und geben wollen, zeigt ihr gemeinsamer Titel genugsam an, über den der Verf. in der Vorrede unter Anderm sich so ausspricht: „Dem Einen Lebensbaume, den es für die Menschheit giebt, Christo und dem Glauben an ihn, sind diese Blätter entwachsen. Aus dem Worte der Wahrheit und des ewigen Lebens, und aus dem Leben, welches dieses Wort durch Gottes Gnade in mir geschaffen hat, sind sie hervorgegangen .... dem Herrn zu seinem Preise den Weg zu bestreuen, und zur Gesundheit zu dienen den Brüdern."

Couard, C. L., Prediger an St. Georg in Berlin, Predigten über gewöhnliche Perikopen und freie Texte. 5 Bde. gr. 8. 7 Rthlr. 15 Sgr. (7 Rthlr. 12 gGr.)

Hiermit ist diese schätzbare und so allgemein beifällig aufgenommene Predigtsammlung geschlossen. Alle 5 Bände zusammen enthalten so viel Predigten, daß nunmehr für jeden Sonn- und Festtag deren zwei vorhanden sind. Ein beigefügtes Hauptregister dient zur leichtern Aufsuchung der einzelnen Predigten.

Es befinden sich darüber günstige Beurtheilungen an mehreren Orten der Halleschen, Jenaer und Leipziger Literatur-Zeitung, der Allgemeinen Kirchen-Zeitung vom April und Mai 1828 und 1829, dem Wochenblatt für Prediger. (Erfurth) 1826. Nr. 30. u. f. w.

Couard, C. L., Der verlorne Sohn. Zwölf Predigten über Evangelium Lucas. Cap. 15. Vers 11 — 32. gr. 8. broch. 25 Sgr. (20 gGr.)

Wenn eine ernste Lectüre und Beschäftigung mit Gottes Wort sich vorzüglich für eine Zeit, wie die gegenwärtige eignet, so dürfen wir wohl hoffen, daß diese Predigten eine nicht unwillkommene Erscheinung sein werden und empfehlen sie allen, denen die Tröstungen und Ermunterungen des Evangeliums ein wahres Herzensbedürfniß sind, mit der Überzeugung, daß sie dieses Buch nicht ohne Erbauung und Segen lesen werden.

Hengstenberg, D. *E. W.*, Beiträge zur Einleitung ins alte Testament. 1r Band. gr. 8. Preis 1¾ Rthlr.

Enthaltend: die Untersuchung über die Ächtheit des Daniel und die Integrität des Sacharjah.

Unter der Presse befindet sich dess. Verf.: de rebus Tyriorum commentatio, 1832. gr. 8. Eingehende Untersuchungen über die Geschichte der Stadt Tyrus, in soweit sie zu der heil. Schrift in Beziehung steht. Besonders Vertheidigung der genauen Erfüllung der diese Stadt betreffenden Weissagungen des Jesaias und des Ezechiel gegen die Angriffe des Hrn. Dr. Gesenius. Preis etwa ½ Rthlr.

Langbecker, E. C. G., Das deutsch-evangelische Kirchenlied. Ein Denkmal der dritten Jubelfeier der Augsburgschen Confession. gr. 8. geh. 25 Sgr. (20 gGr.)

Schon bei der vorläufigen Ankündigung dieses Buches theilten wir den Inhalt desselben mit; auf diesen jetzt hinweisend, bemerken wir nur noch, daß durch obiges Werk jedes christliche Gemüth auf den Standpunkt versetzt wird, von welchem das Kirchenlied betrachtet werden muß, wenn man das göttliche in demselben erkennen will; daher denn dieses Werk, gerade für unsere Zeit, als ein passendes Denkmal der dritten Jubelfeier der Augsburgischen Confession, vor manchem andern von hohem Interesse sein wird.

Lebens- und Bekehrungs-Geschichte des Doktors der Rechte, F. D...., eines am 30. September 1817 zu Aarwangen im Canton Bern hingerichteten Diebes und Mörders. Von ihm selbst im Gefängniß geschrieben. Aus dem Französischen übersetzt von F. A. T...l. Mit einer Vorrede von J. E. Hitzig. 8. 22½ Sgr. (18 gGr.)

In Hitzig's criminalistischer Zeitschrift war ein Auszug aus dieser höchst merkwürdigen und seltenen, im Original als christliche Erbauungsschrift dem Publikum mitgetheilten Selbstbiographie gegeben worden, welcher aber nur das für den Juristen Interessante derselben enthält. Mehrere würdige Gottesgelehrte waren der Meinung, daß ihre vollständige Uebersetzung mannigfachen Segen verbreiten könne, und hierdurch angeregt, hat sich ein junger Theologe derselben unterzogen. In der Vorrede wird die Geschichte des Originals, die auf eine eigenthümliche Weise an das habent sua fata libelli erinnert, erzählt und unter andern auf eine ältere, viel gelesene Bekehrungsgeschichte, die des dänischen Kabinetsministers, Grafen Struensee, zurückgewiesen, welche in mehr als einer Beziehung mit der gegenwärtigen Aehnlichkeit hat.

Luther, Dr. M., acht Predigten wider die Schwarmgeister, gehalten im Jahre 1522, unmittelbar nach seiner Rückkehr von der Wartburg. Mit einer geschichtlichen Einleitung. (von Dr. Meyerhoff.) gr. 8. geh. 7½ Sgr. (6 gGr.)

Was diese mit Recht so berühmten Predigten, die ein Muster der Volksberedsamkeit sind, für unsere Zeit wichtig macht, ist die unverkennbare Uebereinstimmung unserer in jeder Beziehung gährungsvollen Zeit mit der der beginnenden Reformation; weshalb denn jeder wohl gern dieses großen Mannes belehrende Stimme hierüber zu vernehmen wünschen möchte. Dazu bieten nun diese besonders herausgegebenen Pre-

digten Gelegenheit, in denen überdies der Geist der tiefsten Frömmigkeit, aber auch der Klarheit, der Kraft und zugleich der höchsten Besonnenheit, der Würde und Volksthümlichkeit athmet. — Worte, die keinen aufrichtigen Freund des Christenthums unbefriedigt lassen können.

Meyer, J. F. von, Blätter für höhere Wahrheit. 9te bis 11te Sammlung, mit Zeichnungen. gr. 8. geh. 5 Rthlr.

Werden auch einzeln verkauft und führen noch den Titel:

Neue Folge, 1ste bis 3te Sammlung.

Die geehrten Besitzer der ersten 8 Sammlungen dieses trefflichen Werkes, erlaube ich mir hiermit auf diese neue in meinem Verlage erschienene Fortsetzung aufmerksam zu machen. Sowohl an innerem Gehalte, wie äußerer Ausstattung wird sie sich den früheren Sammlungen würdig anschließen, und schmeichelt sich der Hr. Herausgeber, wie der Verleger, eines gleich bedeutenden Absatzes. Die 11te Sammlung enthält ein vollständiges Register und endet dieses schätzbare Werk.

Meyer, J. F. von, Der Tempel Salomo's; gemessen und geschildert, mit Zeichnungen. gr. 8. geh. 10 Sgr. (8 gGr.)

Diese höchst interessante Schrift ist aus den Blättern für höhere Wahrheit. Neue Folge 1ste Sammlung, besonders abgedruckt.

Rechtfertigung des Sendschreibens über Schleiermacher. 8. geh. 7½ Sgr. (6 gGr.)

Eine kleine, sehr interessante und zeitgemäße Schrift, welche den Lesern der evangelischen Kirchenzeitung (die früher einen Aufsatz enthielt, worauf sich selbige bezieht) gewiß willkommen sein wird.

Schulz, E. S. F., Postille oder Predigt-Sammlung über die Evangelien sämmtlicher Sonn- und Festtage des christlichen Kirchenjahres. Zum Gebrauch bei der häuslichen Andacht, und zum Vorlesen in evangelischen Kirchen. 4. 96 Bogen. Preis 3 Rthlr.

Vielfach ist in der jetzigen, für die Religion Jesu angeregten Zeit, des Mangels, sowohl an wahrhaft guten Erbauungsbüchern für die häusliche Andacht, als an zweckmäßigen Sammlungen von christlichen Predigten über die sämmtlichen Sonn- und Festtags-Evangelien zum Vorlesen in evangelischen Kirchen gedacht worden, und ein tiefes Bedürfniß darnach spricht sich fast überall rege und bestimmt aus. Diesem hilft der würdige Hr. Verfasser, seit längerer Zeit hochgeachteter Pfarrer einer der bedeutendsten Gemeinden Berlins, der von den verschiedensten Seiten um den Druck einzelner seiner Vorträge gebeten worden war, in dieser Postille, in welcher er von allen Glaubens- und Heilswahrheiten des Christenthums auf eine eben so populaire als tiefe und ans Herz dringende Weise handelt, nach beiden Seiten mit Gründlichkeit ab, und kann diese Predigtsammlung deshalb nicht nur den zahlreichen Mitgliedern der Gemeinde des geehrten Herrn Verfassers, als ihres geliebten Seelsorgers, und allen denen, die christliche Erbauung auf dem wahren Grunde des Heils suchen, sondern auch den Herren Superintendenten und Pfarrern zum Vorlesen in ihren Kirchen, so wie zur Beförderung christlicher Erbauung in den Familien ihrer Gemeinden mit Gewissenhaftigkeit und Recht anempfohlen werden.

Schulz, E. S. F., Sammlung geistlicher Reden, bei Taufen, Konfirmationen, Trauungen, Beerdigungen, Proselyten-Taufen, bei Eröffnung neuer Schulen, bei der Einweihung eines neuen Begräbnißplatzes, bei Jubiläums-Feiern, Stadtverordneten-Wahlen und bei der Feier des heiligen Abendmahls gehalten. gr. 8. 1 Rthlr. 5 Sgr. (1 Rthlr. 4 gGr.) auf Schreibpapier 1 Rthlr. 10 Sgr. (1 Rthlr. 8 gGr.)

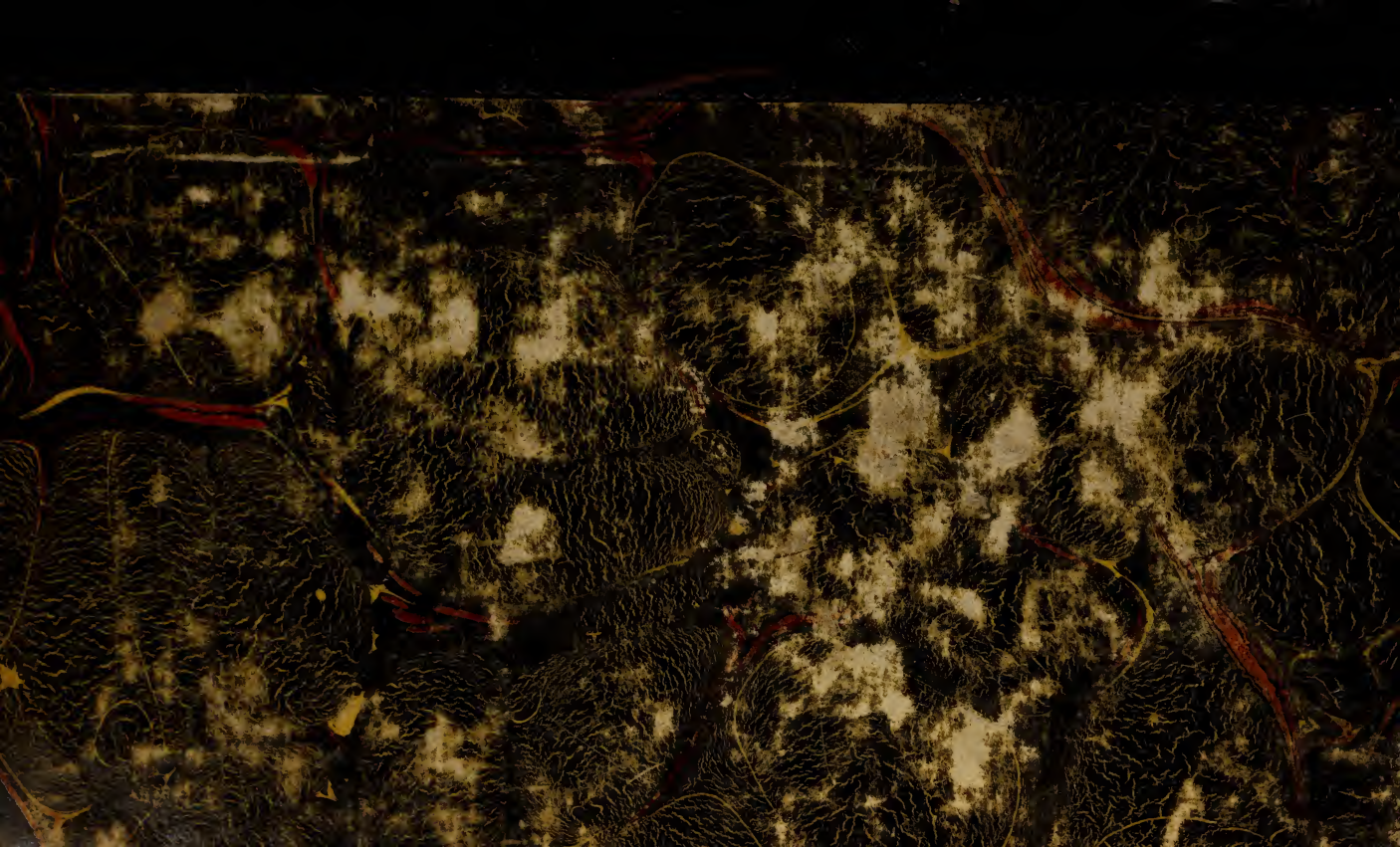
Der am hiesigen Orte als Prediger wirksame Verfasser giebt hier eine vollständige Sammlung von geistlichen Amtsreden jeder Art. Es sind dieselben nicht bloß den Geistlichen zu empfehlen, welche daraus eine heilsame Anweisung für die Verrichtung ihrer mannigfachen Amtsreden schöpfen können, sondern eben so sehr werden sie sich den Gemeindegliedern nützlich erweisen, welche ihre inneren Verhältnisse im Lichte des göttlichen Wortes betrachten und für eine fromme, gesegnete Führung derselben sich anregen wollen.

Scott, T., Die Kraft der Wahrheit, eine wahre Geschichte, herausgegeben von Prof. Dr. E. W. Hengstenberg. 8. broch. 15 Sgr. (12 gGr.)

Einer näheren Characteristik dieser höchst interessanten in England in einer Menge von Auflagen verbreiteten Schrift überheben wir uns hier, indem wir auf das darüber schon vor dem Erscheinen dieser Bearbeitung in der Evangelischen Kirchenzeitung Bd. I. Seite 83 bereits empfehlend Gesagte verweisen.

Steiger, W., Der erste Brief Petri, mit Berücksichtigung des ganzen biblischen Lehrbegriffs ausgelegt. gr. 8. 1 Rthlr. 15 Sgr. (1 Rthlr. 12 gGr.)

Eine Auslegung die es sich zum Zweck gemacht hat, die Fülle des Gotteswortes in ihrer strengeren Bestimmtheit zu entfalten, Sprachregel und Gedanke gleich sehr zu berücksichtigen, und dabei auf die verschiedenen Bedürfnisse der verschiedenen Leser, besonders der Studirenden, berechnet ist, indem sie Kleines und Großes umfaßt, und auf weitere Basis pyramidalisch aufsteigt, dürfte wohl in unserer Zeit nicht vergeblich erschienen sein, um so mehr da ihr Gegenstand einen eben so zeitgemäßen, dogmatisch-reichen und practisch gewichtigen Inhalt hat.

Steiger, W., Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik. gr. 8. geh. 25 Sgr. (20 gGr.)

Der Verfasser drückt in der Vorrede die Hoffnung aus, daß die Schrift allgemein verständlich seyn werde. Den Rationalismus selbst habe er aufs Treueste dargestellt, seine Kritik aber gehe nicht von den positiven Principien und Lehren des Christenthums aus, um für Jeden zugänglich und gültig zu sein, sondern beruhe auf den allgemeinen Denkgesetzen. — Um so mehr darf der Verleger versichert sein, daß diese Schrift von Niemand, dem es um gründliche Kenntniß und unpartheiische Prüfung der beiderseitigen Gründe im Kampfe gegen den Rationalismus zu thun ist, ungelesen bleiben wird.